NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.
XIII. BAND. 4./5. HEFT

DIE ESCHATOLOGIE DES HL. PAULUS

VON

DR. THEOL. FRIEDRICH GUNTERMANN

MÜNSTER i. W. 1932
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. W.
XIII. BAND. 4./5. HEFT

DIE ESCHATOLOGIE DES HL. PAULUS

VON

DR. THEOL. FRIEDRICH GUNTERMANN

MÜNSTER i. W. 1932
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

VON

DR. THEOL. FRIEDRICH GUNTERMANN

MÜNSTER i. W. 1932
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

IMPRIMATUR.

Paderbornae, d. 9 m. Maji 1932.

Nr. 3238 Vicarius Generalis.

L. S. (gez.) Gierse

(Stempel)

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster in Westfalen.

1014021

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit wurde abgesehen von unbedeutenden Änderungen im Jahre 1924 der katholischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn als Dissertation eingereicht. Auf Grund dieser Arbeit verlieh sie mir nach bestandenem Rigorosum die theologische Doktorwürde. Hierfür möchte ich auch an dieser Stelle der hochwürdigen Fakultät meinen innigen Dank aussprechen. Besonderer Dank gebührt Herrn Professor Dr. Heinrich Jos. Vogels, der mir die Aufgabe der Arbeit stellte und von der Fakultät zum Hauptreferenten bestimmt wurde. Er verstand es in feiner Weise, selbständiges Arbeiten und eigene Initiative zu pflegen. In den Dank möchte ich auch namentlich den Korreferenten, Herrn Professor Dr. J. P. Junglas einschließen. Recht herzlicher Dank gebührt auch Herrn Professor Dr. Max Meinertz in Münster für die Aufnahme der Arbeit in die Neutestamentlichen Abhandlungen und für die große Mühe beim Mitlesen der Korrekturbogen sowie der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft für die Gewährung einer Druckkostenbeihilfe. Herr Professor Dr. Engelbert Krebs in Freiburg hatte die große Güte, die Arbeit nach der dogmatischen Seite hin zu prüfen. Die theologische Würdigung der Frage der Parusieerwartung bei Paulus am Schluß des Vorwortes geht nicht nur inhaltlich, sondern fast ganz wörtlich auf ihn zurück. Seiner liebenswürdigen Hilfe gilt ebenfalls mein aufrichtiger Dank.

Mancherlei Umstände verzögerten den Druck der Arbeit und machten es mir auch unmöglich, die Literatur der letzten Jahre zu benutzen. Ich bitte die Herren Kritiker, dies gütigst berücksichtigen zu wollen.

Neben diesen mehr persönlichen Bemerkungen möchte ich auch zur Sache selbst einige Äußerungen vorausschicken.

Die Fragen, die im vorliegenden Werk behandelt werden, gehören zu den schwersten der gesamten Offenbarung. Es sind im tiefsten Grunde Prophezeiungen vom Endschicksal der Menschen und der Welt. Wie bei jeder Prophetie ist auch hier das Licht gemischt mit dem Schatten und der Dunkelheit, und trotz aller Klarheit im Wesentlichen gilt gerade hier das Apostelwort[1],

[1] 1 Kor 13, 12.

daß wir jetzt nur rätselhafterweise schauen, wie in einem Spiegel, dereinst erst von Angesicht zu Angesicht, und wenn auch Gott in seiner Liebe uns über unsere ewige herrliche Berufung Mitteilungen gemacht hat, so gilt doch, daß „kein Auge es gesehen, kein Ohr es gehört hat, und in keines Menschen Herz es gedrungen ist, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben“[2].

Beim Schreiben über eschatologische Fragen ist darum äußerste Vorsicht und Zurückhaltung geboten. Das gilt besonders, wenn es sich um die Briefe des hl. Paulus handelt, der in seiner lebhaften Art auch persönliche Empfindungen und Meinungen zum Ausdruck bringt, von denen er einmal ausdrücklich sagt, daß er darüber keine Offenbarung des Herrn habe[3].

Dadurch wird aber in keiner Weise die Inspiration und Irrtumslosigkeit der ganzen Hl. Schrift mit allen ihren Teilen berührt. Es ist mir in Anbetracht der Schwierigkeit der Fragen, zu deren Lösung die vorliegende Schrift beitragen soll, ein Bedürfnis, darauf hinzuweisen, daß ich selbstverständlich ganz und gar auf dem Boden der kirchlichen Inspirationslehre stehe, wie sie durch das Tridentinische und Vatikanische Konzil definiert wurde, und wie sie in neuester Zeit Leo XIII. in seiner Enzyklika „Providentissimus Deus“ vom 23. November 1893, Pius X. in der 11. These seines Syllabus und Benedikt XV. in seiner Enzyklika „Spiritus Paraclitus“ vom 15. September 1920 zum Ausdruck brachten. Es darf keine Stelle meiner Studie eine andere Auslegung erhalten. Bei der vorliegenden Arbeit ist auch auf die Entscheidungen der Bibelkommission vom 18. Juni 1915 (Denzinger, 2179—2181) Rücksicht zu nehmen.

Ich freue mich feststellen zu können, daß die Ergebnisse meiner wissenschaftlichen Untersuchung diesen Entscheidungen der Bibelkommission nicht widersprechen. Bei flüchtigem Lesen der angeführten Entscheidungen und meiner Ausführungen könnte man allerdings den Eindruck eines solchen Widerspruchs haben. Zum Verständnis der Bibelkommissionsentscheidungen weise ich auf die Abhandlung von Holzmeister S. J. hin (Zum Bibelkommissionsdekret über die Parusieerwartung, in der Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie“ 1916, 167—182). Dieser Exeget schreibt, daß man zwischen Hoffnung und „sicherer Erwartung“ unterscheiden müsse. Solange nicht mehr als die Hoffnung auf die nahe Parusie aus Pauli Briefen herausgelesen werden könne, könne ein Irrtum in ihnen nicht

[2] 1 Kor 2, 9. [3] 1 Kor 7, 26.

gefunden werden. Eine solche Hoffnung setze das Urteil voraus: es ist nicht nur möglich, sondern auch irgendwie wahrscheinlich, daß ich sie erlebe. Dieses Urteil sei vernünftig gewesen; denn es hätten damals mehr objektive Anzeichen für ein baldiges Weltende bestanden, als in einem der seither verstrichenen Zeiträume.

Um von vornherein Mißverständnisse auszuschließen, erkläre ich ausdrücklich, daß meine Ergebnisse diesen Darlegungen Holzmeisters entsprechen und damit auch im Einklang mit den Entscheidungen der Bibelkommission stehen. Wenn vom Erwarten der Parusie die Rede ist, so will ich darunter stets nur eine wahrscheinliche Erwartung, nie eine sichere verstanden wissen.

Wegen der Bedeutung der Frage der Parusieerwartung möchte ich hier noch eine kurze theologische Würdigung folgen lassen.

Die Untersuchung fürt zu folgendem Gesamtergebnis: Paulus hält fest an der absoluten Unkenntnis des Tages und der Stunde der Parusie[4], die Christus immer als das Los der Menschen proklamiert hat (Denz. 2180). Aber wie Christus gewollt hat, daß jede Generation der Menschheit in der steten Bereitschaft stehe, so legt auch der Apostel Wert darauf, seine Generation in der Bereitschaft zu halten, und er zeigt die Gründe auf, die es möglich erscheinen lassen, daß er selbst und die meisten seiner Leser die Parusie noch erleben. Die Todesfälle und seine eigenen Todesgefahren lassen ihn aber auch mit der Möglichkeit des Todes vor der Parusie rechnen. Daß die „letzte Zeit" begonnen hat, lehrt er in Übereinstimmung mit Johannes. Daß dieser „letzte Äon" eine so lange Ausdehnung gewinnt, wie wir sie jetzt kennen und für weiterhin ahnen, gehört nicht zum Offenbarungsinhalt und wurde darum auch vom Apostel nicht gewußt und geahnt. Unsere Untersuchung führt also zu einem Ergebnis, das nicht streitet mit dem Dogma der Glaubenslehre von der Inspiration. Diese veranlaßt den Apostel zu schreiben, was zur Offenbarung gehört: 1. Das sichere Kommen der Parusie, 2. die Vorzeichen, von denen die meisten schon in der ersten Generation wirksam werden, 3. der Beginn der „letzten Weltzeit", deren Dauer aber mit den relativen Begriffen „abgekürzt" und „bald" nicht als absolut festgelegt geoffenbart wird, 4. die tatsächliche Unwissenheit des Tages und der Stunde und des eigenen

[4] 1 Thess 5,1 unten S. 48 f.

Erlebens, 5. die Möglichkeit des Eintritts der Parusie zu seiner und seiner Mitzeitgenossen Lebenszeit, 6. die darauf gegründete Forderung der steten Bereitschaft und Erwartung, mit der es dem Apostel für sich und seine Generation toternst war.

Ich glaube, daß diese Vorbemerkungen das Verständnis der Studie fördern werden. Möge diese selbst ein wenig zum weiteren Verstehen der Lehre des großen Apostels beitragen und zum tieferen Erfassen der so bedeutsamen eschatologischen Fragen!

Dr. Guntermann.

Inhaltsübersicht.

A. Einleitung.

I. **Die Bedeutung der Eschatologie im Zeitalter des hl. Paulus (1—9):** in der Heidenwelt (1—3), im Spätjudentum (3—4), speziell im Jüngerkreis Jesu (4—5), für Jesus selbst (5—6), im Urchristentum (6—9).

II. **Die Bedeutung der Eschatologie für Paulus (9—14):** für seine Missionspredigt (9—10), für sein persönliches Leben (10—11), für seine Theologie (11—14).

III. **Kurzer Literaturüberblick (14—21).**

IV. **Hervorhebung einiger Probleme (21—22).**

V. **Unsere Aufgabe (22—24).**

VI. **Die Quellen (24—26).**

VII. **Die Methode (26—27).**

VIII. **Überblick (27—28).**

B. Die Parusie.

I. **Vorbemerkungen (28).**
Der neuartige Gedanke der Wiederkunft Christi erklärt aus dem Nichteintreffen aller messianischen Erwartungen im irdischen Leben des Herrn.

II. **Die Terminologie (29—30).**

III. **Die Geschichtsauffassung des hl. Paulus in ihrer Beziehung zur Eschatologie, namentlich zur Parusieerwartung (31—34).**
Grundlegend ist die Lehre von den beiden Äonen (31). Der gegenwärtige ist schlecht (31). Mit Christus hat der neue Äon seinen Anfang genommen (32). Durch Christi Kreuzestod sind bereits die herrschenden Mächte des gegenwärtigen Äons abgetan; der Weltuntergang hat begonnen, Christi Auferstehung ist der Anfang der Totenauferstehung (32). Daneben besteht der alte Äon noch fort. Diese Lehre vom Nebeneinanderbestehen der beiden Äonen, die sich zwar teilweise aus einer Umbiegung der Begriffe ins Ethische und Räumliche erklärt, aber doch auch ein zeitliches Nebeneinanderbestehen verlangt, fordert als Voraussetzung eine Auffassung von der unmittelbar bevorstehenden Vollendung des neuen Äons (34).

IV. **Der Zeitpunkt der Wiederkunft Christi (34—85).**

1. nach den Thessalonicherbriefen (35—54).
Erklärung von 1 Thess 4, 13—18 (36 ff.). Die Sorge der Gemeinde um die Toten aus ihrer Mitte (37). Sie trauern wie die Heiden (38). Deshalb können sie unmöglich an die Lehre von der Totenauferstehung geglaubt haben (39). Das Ergebnis aus V. 15 über die Anschauungen der Thessalonicher (40). Die verschiedenen An-

sichten (40). Ihre Schwächen (41). Richtig ist wohl die Auffassung, wonach sie die Toten vom Heil ausgeschlossen gedacht haben (41). Das Fehlen des Glaubens an die Totenauferstehung erklärt sich ungezwungen daraus, daß Paulus darüber nicht gepredigt hat (42). Die Annahme spiritualisierender gnostischer Beeinflussung ist nicht notwendig (45). In seiner Belehrung über das Schicksal der Toten rechnet sich Paulus ungezwungen mit der Gemeinde zu denen, welche die Parusie erleben werden (47). Der Zeitpunkt der Parusie nach 1 Thess 5, 1 ff. (48). Kein Widerspruch zu unserer Auffassung von 1 Thess 4, 13—18 (49). Der zweite Thessalonicherbrief bietet keine direkten Aussagen (50). Die Anschauung, daß der Tag des Herrn schon da sei, erklärt sich am besten durch gnostische Beeinflussung (51). Die allgemeine Tendenz des Abschnittes spricht nicht gegen die Nähe der Parusie (54).

2. nach dem Galaterbrief (54):
Er ist ohne Bedeutung.

3. nach dem ersten Korintherbrief (55—63).
Auch hier Erwartung der baldigen Parusie (55). Das zeigt besonders die Erklärung von 1 Kor 7, 29 (55), 7, 31 (56), 10, 11 (56), 15, 51—55 (57). Indessen ist die Auffassung vom Tode vor der Parusie als als einer Strafe nicht paulinisch (60).

4. nach dem zweiten Korintherbrief (63—76).
Die Bedeutung der Stelle 2 Kor 5, 1—10 (63); ihre Schwierigkeit (63); der Text (63); der Zusammenhang (64); die Einzelerklärung (65). Das Ergebnis für den Zeitpunkt der Parusie (74): Paulus wünscht noch die Parusie zu erleben (75), rechnet aber auch ernstlich mit der Möglichkeit eines vorherigen Todes. Die Verschiedenartigkeit des Standpunktes gegenüber den Thess und dem 1 Kor (75).

5. nach dem Römerbrief (76—79).
Wenig einschlägige Stellen. Wichtig ist Röm 13, 11 u. 12 (76)

6. nach den Gefangenschaftsbriefen (79—81).
Im Phil zeigt sich Paulus mit dem Gedanken eines Todes vor der Parusie vertraut und ausgesöhnt (79), aber trotzdem tritt noch die Erwartung der Nähe der Parusie deutlich hervor (80).

7. nach den Pastoralbriefen (81—84).
Auch hier baldige Parusieerwartung (81). Der Verfasser sieht bereits die letzten Zeiten eingetreten (82). Er selbst erwartet sein baldiges Martyrium (83). Gegenüber den Gefangenschaftsbriefen ist kein Abnehmen der Stärke der Parusieerwartung festzustellen (83).

8. Zusammenfassender Rückblick (84—85).

V. Die Vorzeichen der Parusie (85—120).

1. Die Messiaswehen (86—90).
Sie treten in den Briefen zurück, doch finden sich schwache Andeutungen (85), vor allem ist die *ἐνεστῶσα ἀνάγκη* in 1 Kor 7, 27 so zu verstehen (87).

2. Der Abfall (90—94).
Schwierigkeit der fraglichen Stelle 2 Thess 2, 3 (90). Die religiöse und politische Deutung (91). Die politische Deutung ist abzulehnen

(92), auch die religiöse von einem heidnischen (92) und einem innerjüdischen Abfall (93). Ein innerchristlicher Abfall ist anzunehmen (93). Anzeichen dazu sind bereits in antinomistischen und libertinistischen Tendenzen gnostischer Kreise zu erkennen (93). 2 Tim 3, 1—10 bietet eine gute Erläuterung zu dieser innerchristlichen Abfallbewegung (94).

3. Der Antichrist (94—108).

Seine Eigenschaften und sein Werk (95). Der Antichrist ist keine moralische Kraft, sondern eine Person (97). Er ist nicht der Satan (98), aber ein übermenschliches dämonisches Wesen, das bereits existiert (98). Er ist kein jüdischer Pseudomessias (99). Die verschiedenen Deutungen (100): Die endgeschichtliche (100), die zeitgeschichtliche (100) und die mythologische (100). Die endgeschichtliche Deutung darf nicht verlassen werden (100). Die Identifizierung mit einer bestimmten zeitgeschichtlichen Persönlichkeit ist abzulehnen (101), aber geschichtliche Persönlichkeiten mögen dem Paulus oder wahrscheinlicher seiner Quelle Modell gestanden haben (102), auch ist ein indirekter Zusammenhang mit einem alten Schöpfungsmythos geschichtlich nicht unwahrscheinlich (102). *Τὸ κατέχων* und *ὁ κατέχων*, das Hindernis für die Offenbarung des Antichristen (102). Die außerordentliche Schwierigkeit der Stelle läßt kein sicheres Ergebnis erhoffen (102). Die verschiedenen Deutungen von *κατέχειν* (102). Möglich ist hier nur die Übersetzung „zurückhalten, hemmen" (103). Der *κατέχων* ist nicht mit dem Antichristen identisch, wahrscheinlich handelt es sich um eine gute Macht (104). *Τὸ κατέχων* und *ὁ κατέχων* sind nicht zu identifizieren (105). Die verschiedenen Erklärungen und ihre Schwierigkeiten (106). Ohne Schwierigkeit ist nur die Deutung auf einen Engel, dem eine Engelmacht zu Gebote steht. Sie ist nur nicht zu beweisen (108). — Der Ursprung dieser Vorstellung ist ungewiß, doch sind mythologische Anklänge erwähnenswert (108).

4. Das Eingehen der Fülle der Heiden und die Bekehrung Israels (108—120).

Der Zusammenhang dieser Vorzeichen (109). Die Rettung von ganz Israel (109). Die verschiedene Deutung von *πᾶς Ἰσραήλ* (109). Paulus hat an Israel als Volk und Nation gedacht (111). Die Bekehrung Israels ist eine Folge der Bekehrung der Heiden (111). Das Eingehen der Fülle der Heiden (111). Gemeint sind alle heidnischen Nationen (112). Die Bekehrung Israels ist das Zeichen zum Ende (113). Die Bekehrung Israels widerspricht nicht den sonstigen ungünstigen Urteilen des Apostels über Israel (114). Diese beiden Vorzeichen stehen auch nicht im Widerspruch mit der Lehre vom Abfall und vom Antichristen (119).

VI. Die Vorzeichen und der Zeitpunkt der Parusie in ihren Beziehungen zueinander (120—123).

Die Vorzeichen widersprechen weder der Plötzlichkeit der Parusie (120), noch der Ansicht des Apostels von der Nähe der Parusie (121). Anzeichen beginnenden Abfalls sind schon in Pauli Briefen selbst wahrzunehmen (122). Die gewaltigen Erfolge in der Heidenmission ließen dem Apostel eine baldige Bekehrung der Heidenwelt möglich erscheinen (123). Die Bekehrung Israels aber erwartete er als reife Frucht der Heidenmission (123).

VII. Die äußeren Begleiterscheinungen der Parusie des Herrn (123—129).

1. Der Hofstaat des messianischen Königs (124—125).
2. Die Signale der Parusie (125—126).
3. Das Entrücktwerden der Gläubigen in die Luft (126—129).

C. Die Auferstehung der Toten.

I. Die Bedeutung der Totenauferstehung für Paulus (129—132).

Sie ist ein jüdisches Erbstück (129), aber erst in junger Zeit im Judentum nachweisbar (130), den Griechen ist sie gänzlich unbekannt (130). Bei Paulus tritt sie infolge der Erwartung der baldigen Parusie zurück (131). Trotz ihrer großen Bedeutung ist sie nicht die Zentralidee der Eschatologie (132).

II. Die Terminologie (132—133).

III. Die psychologischen Voraussetzungen der Auferstehungslehre (133—146).

Ihre Bedeutung (133). Die Schwierigkeiten der Aufgabe infolge des Fehlens einer einheitlichen Terminologie und des Nebeneinanderbestehens jüdischer und hellenistischer Elemente (134). Das *σῶμα* (134—172). Die *σάρξ* (136—137). Die *ψυχή* (137—139). Das *πνεῦμα* als Teil des natürlichen Menschen (139—140). Der innere und der äußere Mensch (140—142). Der den Tod überlebende Teil des Menschen (142—146).

IV. Die Tatsächlichkeit der Totenauferstehung (146—162).

1. Die Auferstehungsleugner in Korinth (146—151).
   Ihre Ansichten (146). Entstehung derselben (147). Der Hinweis auf die Denkschwierigkeiten der Auferstehung bietet keine genügende Erklärung (148). Es ist ein Zusammenhang mit den in der Gemeinde aufgetretenen gnostischen Ideen anzunehmen (146). In der Konsequenz der gnostischen Ideen liegt auch die Leugnung der Totenauferstehung (150). Darum sind die Leugner wahrscheinlich in diesen gnostischen Kreisen zu suchen (151).
2. Der Beweis für die Tatsächlichkeit der Totenauferstehung (152—162).
   a) Der unlösbare Zusammenhang zwischen der Auferstehung Christi und der Totenauferstehung (152—155).
   b) Christus, der auferstandene zweite Adam, der Stammvater der auferstandenen Menschheit (155—156).
   c) Die Besiegung des Todes als des letzten Feindes (156).
   d) Die Taufe für die Toten als Beweis der Totenauferstehung (156—161).
   e) Die Gefahren und Leiden der Glaubensprediger zeugen für die Totenauferstehung (161—162).

V. Der Auferstehungsleib (163—191).

1. Die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes (163—181).
   Darlegung im Anschluß an 1 Kor 15, 35—50 (163). Keine völlige Gleichheit mit dem irdischen Leibe (164—167). Es kommt ihm zu *ἀφθαρσία* (167), *δόξα* (168), *δύναμις* (169). Er ist ein *σῶμα πνευματικόν* (169). Schriftbeweis für die Existenz des pneumatischen

Leibes (170). In der Auferstehung sollen wir das Bild Christi tragen (176). Wir sind dann nicht mehr Fleisch und Blut (178). Christi Auferstehungsleib, das Vorbild unseres Auferstehungsleibes (178). Kein Wandel in der Auffassung des Paulus vom Auferstehungsleib (180).

2. Die Frage nach der Präexistenz des Auferstehungsleibes (181—183).
Paulus hat sie nicht gelehrt (182).

3. Die Identität der auferstandenen und der irdischen Menschen (183—191).
Mindestens ist eine Identität der Persönlichkeit Voraussetzung (183). Diese wird nicht gewahrt durch das dem Menschen immanente göttliche Pneuma (183). Verschiedene Ansichten über eine weitere Identität (184). Das Problem (184). Die Beziehung zur Auferstehung Jesu schließt eine leibliche Identität nicht aus (185). Paulus hat ein leeres Grab Christi gekannt (186); darum setzt auch die Auferstehung der Christen ein leeres Grab voraus und damit irgendeine Beziehung des Auferstehungsleibes zum irdischen (188). In der Auferstehung tragen wir die Züge unserer Individualität (188). Exegetische Prüfung weiterer Stellen (188). Das Bild vom Samenkorn (188), die Verwandlung der Lebenden bei der Parusie (189), Phil 3, 20 (189) und Röm 8, 11 (189) zeugen für eine Identität, 1 Kor 15, 50 spricht nicht dagegen (190).

VI. Das Prinzip der Auferstehung. Auferstehung und Geistbesitz (191—197).
Anfangs ist Gott, im Phil Christus Bewirker unserer Auferstehung (191). Bedingung ist die Lebensgemeinschaft mit Christus (192), der Besitz des Pneuma (192). Es folgt daraus nicht, daß der Auferstehungsleib das Ergebnis eines immanenten Entwicklungsprozesses ist (193). Eine stoffliche Auffassung des Pneuma ist zur Erklärung nicht notwendig (196).

VII. Die Frage nach der Allgemeinheit der Auferstehung (197—199).
Paulus redet direkt nur von der Auferstehung von Christen (197). Die Allgemeinheit des Gerichts setzt aber auch eine Auferstehung der Nichtchristen voraus (198).

VIII. Die Auferstehung in den Pastoralbriefen (199—200).
Keine Aufschlüsse, trotz Auferstehungsleugnung innerhalb der Gemeinde. Diese Leugnung wahrscheinlich eine spiritualistische Umdeutung gnostischer Kreise (199). Die verschiedenartige Behandlung dieser Leugner im Vergleich zu den Auferstehungsleugnern in Korinth (199).

IX. Die Verwandlung der Lebenden bei der Parusie (200—201).

D. Das Gericht.

I. Terminologie (201—204).

II. Wer ist Richter? (204—208).
Bald Gott, bald Christus (204), indessen unterscheidet Paulus zwischen den Tätigkeiten Gottes und Christi beim Gericht (205). In den Gefangenschaftsbriefen ist die gesamte Richtertätigkeit Christus zugeschrieben (206). Dies ist noch schärfer in den Pastoralbriefen aus-

geprägt (207). Die Annahme zweier Gerichte, eines Gottesgerichtes über die Menschheit, eines Gerichtes Christi über die Gläubigen ist unhaltbar (208).

III. Das Richten der Heiligen (208—210).

IV. Über wen ergeht das Gericht? (210—211).
Über die Menschenwelt (210), über den gesamten Kosmos einschließlich der Engelwelt (211).

V. Das Gericht über die Menschenwelt (211—241).

1. Gegenstand und Maßstab des Gerichtes (211—217). Gegenstand ist der gesamte Lebensinhalt (211), Norm sind die Werke (212), die Stellung zum Evangelium (213), der Besitz des Pneuma (214), die mystische Vereinigung mit Christus (215); auch die Sakramente stehen in Beziehung zum ewigen Leben (216). Diese Auffassungen widersprechen einander nicht (216), da Paulus keine magische Sakramentsauffassung hat (216), und Glaube, Christusgemeinschaft und Geistbesitz nicht verschiedene unverbundene Heilswege sind (216). Auch das Gericht nach Werken steht nicht im Widerspruch zu diesen Faktoren (217).
2. Die äußere Form des Gerichtes (217—221).
Richter, Angeklagte, Ankläger, Buch des Lebens (217), Gerichtsfeuer (218).
3. Das Ergebnis des Gerichtes (221—231).
   a) Der Lohn (222): Ewiges Leben im Auferstehungsleib (222), Herrlichkeit (222), Vereinigung mit Christus (223), Erbe des Gottesreiches (224), Herrschaft im Reiche (224); Erbe unter den Heiligen (224), Teilnahme am Lohn der Heiligen im Lichte (225), Annahme als Gottessöhne (225), vollkommene Gotteserkenntnis (225). In den Pastoralbriefen sachlich dieselbe Lohnvorstellung (226).
   b) Die Strafe (227): Zorn, Angst, Bedrängnis (227), Tod, Fernsein von Christus (228), indessen keine Vernichtung (228), sondern ewiges Verderben (229).
4. Das Gericht über die Christen (231—235).
Fragestellung: Können Christen verlorengehen? (231). Die verschiedene Beantwortung (232). Pauli Heilsoptimismus bzgl. der Christen (232). Dieser ist bedingt durch einen sittlichen Optimismus (232). Christ und Sünde vertragen sich nicht (232), doch keine Unmöglichkeit zu sündigen (233). Auch dem sündigen Christen steht Verderben bevor (233). Die Rechtfertigung verbürgt noch nicht das Heil (233). Die Christen sind nicht ohne weiteres auch die Prädestinierten (234). Direkte Aussagen gegen eine Heilsgewißheit (234).
5. Das Gericht über Nichtchristen (235—241).
Fragestellung: Ist eine Rettung von Nichtchristen möglich (235)? Wer das Evangelium ablehnt, geht verloren (235). Von denen, die keine Stellung zum Evangelium nehmen konnten, sind die Patriarchen und Propheten sicher nicht verloren (236). Christus selbst hat unter dem Volk des Alten Testaments gewirkt (236). Die Heiden unterscheiden sich nicht prinzipiell von den Juden (237). Theoretisch wenigstens rechnet Paulus mit der Möglichkeit, daß die Heiden das auch ihnen bekannte Gesetz hätten erfüllen können

(237). Aus der allgemeinen Sündhaftigkeit folgert Paulus nicht eine allgemeine Verdammung (237). Die vorchristliche Zeit war eine Periode der Geduld Gottes (237). Die Lehre von der Höllenfahrt Christi vermag uns keinen weiteren Aufschluß zu geben (238).

VI. Das Gericht über den Kosmos und die Engelwelt (241—247).

Der Kosmos und seine Beherrscher (241), die *στοιχεία τοῦ κόσμου* (242), die *ἄγγελοι* (243). Christi Sieg über die Geister in seinem Kreuzestod hat deren Macht noch nicht völlig gebrochen (243). Das geschieht bei der Parusie (243). Das Wirkungsfeld der Geister ist vor allem die Erde, ihr Sitz die Luft (244), nicht die Hölle oder das Totenreich (244). Das Gericht über sie ist keine Vernichtung, sondern Unterwerfung (245).

VII. Die Frage nach der Apokatastasis bei Paulus (248—251).

Die angeführten Gründe (248). Gegengründe (249).

VIII. Die Frage nach der Dauer des Gerichtes oder dem Zwischenreich (251—265).

Weder jüdische (251), noch neutestamentliche (252), noch urchristliche (253) Anschauungen schaffen ein Präjudiz für die Annahme eines Zwischenreiches bei Paulus (253). Die Prüfung der einschlägigen Stellen, insbesondere 1 Kor 15, 20—27 (254), 1 Thess 4, 13—18 (261), 2 Thess 1, 5—12 (262), Phil 3, 11 (263), 2 Tim 2, 12 und 4, 1 (264) führt zur Ablehnung der Annahme eines Zwischenreiches. Weitere allgemeine Gründe dagegen (264).

E. Die irdischen Anfänge der Eschatologie.

Der neue Äon hat bereits begonnen (265). Christi Tod und Auferstehung inaugurieren bereits den neuen Äon und den Untergang des alten (266). Das gegenwärtige Heil der Christen ist bereits eine Antizipation eschatologischer Güter (267). Antizipation des Endgerichts in der Rechtfertigung (267), der „Rettung“ (267), der Auferstehung (267). Das verborgene Himmelsleben der Christen (268). Antizipation des ewigen Lebens (269). Das leibliche Pneumaleben, eine Antizipation des Auferstehungslebens (269). Antizipation der „Herrlichkeit“ (269).

F. Der Zwischenzustand.

Die Bedeutung der Frage für unser Thema und die Dogmengeschichte (271). Blick auf die jüdischen Anschauungen (272). Der alte Scheolglaube (272). Seine Weiterbildung (273). Übertragung des Vergeltungsgedankens auf die Scheol (274). Das Vorhandensein einer solchen Vorstellung im Lukasevangelium (275). Die Anschauungen der übrigen neutestamentlichen Schriftsteller (276). Die Lehre der paulinischen Briefe (277). Die Deutungen der Exegese (277). Lehrt Paulus eine Vereinigung mit Christus nach dem Tode? (278). Die klarste Stelle dafür ist Phil 1, 19—24, die diese Anschauung tatsächlich beweist (278). Bei der Stelle 2 Kor 5, 6—8 können wir uns nicht entscheiden (280). Andeutungen dieser Auffassung liegen auch Röm 8, 38 und 14, 7 vor (281). Diese Vereinigung ist kein Privileg der Martyrer (281). Die Beschaffenheit dieses Zustandes nach dem Tode (281): Das *σὺν Χριστῷ εἶναι* im Gegensatz zum *ἐν Χριστῷ εἶναι* (281). Dies räumliche Zusammensein mit dem Herrn ist doch ein Zustand der Nacktheit (282). Hat Paulus diese Anschauung von Anfang an gehabt? (282). 1 Thess 5, 9—10 (282), 1 Thess 4, 16 und 1 Kor 15, 18 (284) sprechen nicht dafür. Das Schweigen über die Vereinigung mit Christus nach dem Tode in 1 Thess macht es in hohem Grade

wahrscheinlich, daß der Apostel damals diese Ansicht nicht hatte (285). Aus dem Schweigen in 1 Kor 15 ist an sich dieser Schluß nicht zu ziehen (287). Weiteren Aufschluß haben wir in den Worten *κοιμᾶσθαι* und *καθεύδειν* zu suchen (287). *κοιμᾶσθαι* bezeichnet nur im Aorist das Erlebnis des Entschlafens (288). Das Präsens und Perfekt bezeichnet den Todeszustand (288). So auch bei Paulus. Dagegen spricht nicht 1 Kor 15, 20 (288). Ganz klar wird 1 Thess 5, 10 der Zwischenzustand ein *καθεύδειν* genannt (289). Diese Ausdrücke würde Paulus nicht bei Annahme eines glückseligen Lebens im Himmel gebraucht haben (290). Die nähere Bestimmung der Beschaffenheit des Zwischenzustandes (290). Schwierigkeit derselben (290). Kein Seelenschlaf (290). 1 Kor 11, 30 spricht nicht für eine unangenehme Beschaffenheit dieses Zwischenzustandes (291). Aus dem *ἐν Χριστῷ εἶναι* der Gläubigen im irdischen Leben folgt nicht ohne weiteres ein *σὺν Χριστῷ εἶναι* nach dem Tode (293). Das Entrücktwerden der auferstandenen wie der lebenden Christen dem Herrn entgegen in die Luft in 1 Thess 4 läßt für jene Zeit nicht an ein *σὺν Χριστῷ εἶναι* nach dem Tode denken (294). Paulus hat also seine Lehre weitergebildet (294). Indirekte Bestätigung dieser Entwickelung (295). Eine solche Entwickelung ist psychologisch und geschichtlich durchaus verständlich (296). Gründe dieser Entwickelung (297): äußere (297): Schwere Lebensgefahren (297), hellenistische Einflüsse (298); innere (299); Die Christuserfahrung (299), die Antizipation des Heils (299), die ausgebildete Erlösungslehre (299). — Das Schicksal der nicht reinen Christen (300). Das Schicksal der Gottlosen (300). Sie weilen wahrscheinlich im Hades, nicht in der Hölle (300). Besonderes Gericht nach dem Tode? (301). Keine eigentliche Fegefeuerlehre bei Paulus nachweisbar, wohl der wesentliche Grundgedanke derselben (301). Keine Bekehrungsmöglichkeit im Jenseits (302). — Der Zwischenzustand nach den Pastoralbriefen (303). Trotz bevorstehenden Todes richten sich des Verfassers Blicke nicht auf den Zwischenzustand, sondern auf die Parusie (303). Der Unterschied gegenüber dem Phil (303).

G. Die Frage nach der inneren Einheit der paulinischen Eschatologie.

Die Behauptung zweier einander ausschließender Gedankenreihen in der paulinischen Eschatologie (304). Die Hauptvoraussetzung dieser Anschauung, die Auferstehung sofort nach dem Tode, ist falsch (306). Paulus vertritt auch nicht die hellenistische Unsterblichkeitslehre (309). Der Pneumagedanke hebt die Auferstehung nicht auf (310), ebensowenig wie Mystik und Heilsgegenwart, die vielmehr die eschatologische Stimmung steigern (310).

H. Die Weltvollendung.

Die anfängliche Güte der Schöpfung (311). Ihre Unterwerfung unter die Vergänglichkeit (312). Ihre Befreiung von diesem Fluch (313). Nicht Weltvernichtung, sondern Welterneuerung (313).

I. Die Herrschaftsübergabe Christi an den Vater.

Christi Herrschaftsübergabe (314). Sie steht nicht im Widerspruch mit Christi Gottheit (315). Der Abschluß der Weltentwicklung: „Gott alles in allem“ (317).

Verzeichnis der hauptsächlich benutzten Literatur.

E. H. Askwith, The eschatological section of 1 Thessalonians, in: The Expositor (1911), London.

L. Atzberger, Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testament, Freiburg i. Br. 1890.

T. Baldy, Le principe de la vie éternelle d'après Saint Paul, Paris 1898.

B. Bartmann, Das Reich Gottes in der Heiligen Schrift, in: Biblische Zeitfragen, 5. F., Heft 4/5, Münster 1912.

— Paulus, Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte, Paderborn 1914.

W. H. Bates, Judgment or judgments? A study in Biblical Eschatology, in: Bibliotheca Sacra LXX (1913) 243—260.

P. Batiffol, Saint Paul, in: Le Correspondent 255 N. S. 219 (1914) 1—23.

J. E. Belser, Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther, Freiburg i. Br. 1910.

K. Benz, Die *ἐνεστῶσα ἀνάγκη* in 1 Kor 7, 26, in: Theologie und Glaube X (1918) 388—393.

H. Bertrams, Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus, in: Neutestamentl. Abhandlungen IV, 4. Heft, Münster 1913.

W. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie, I Halle 1891, II Halle 1892.

A. Bindley, A Study in I Corinthians XV, in: The Expositor 8 Ser. VII (1914) 174—183.

Bleibtreu, Christus-Gewinn, in: Die Studierstube V (1907) 552—560.

G. D. Boardman, The two bodies, in: The Bibliotheca Sacra LV (1903) 487—494.

E. Böklen, Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der persischen Eschatologie, Göttingen 1902.

W. Bornemann, Die Thessalonicherbriefe, Göttingen 1894.

— Jesus und sein Kommen, in: Neue kirchl. Z. 35 (1924) 337—54.

K. Bornhäuser, Das Recht des Bekenntnisses zur Auferstehung des Fleisches, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie III, 2. Heft, Gütersloh 1899.

A. Bouniol, Essai sur la vie future d'après Saint Paul, Montauban 1898.

W. Bousset, Der erste Brief an die Korinther, in: Die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, II, Göttingen 1917.

— Der zweite Brief an die Korinther, ebenda.

— Der Brief an die Galater, ebenda.

— Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche, Göttingen 1895.

— Zur Hadesfahrt Christi, in: Zeitschrift für ntl. Wissenschaft XIX (1919/20) 50—66.

— Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (2), Berlin 1906.

— Kyrios Christos, Göttingen 1921.

Cl. R. Bowen, The resurrection in the New Testament, New York und London 1911.

M. Brückner, Die Entstehung der paulinischen Christologie, Straßburg 1903.
Bruston, La vie future d'après Saint Paul, in: Revue de Theologie et de Philosophie, Lausanne 1894, 505—530.
R. Bultmann, Die Bedeutung der Eschatologie für die Religion des Neuen Testaments, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen 1917, 76—87.
Burg, Die hemmende Macht im zweiten Thessalonicherbrief, in: Pastor bonus XXV (1912/13) 610—615.
A. Causse, L'evolution de l'espérance messianique dans le christianisme primitif, Montauban 1908.
R. H. Charles, A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity, London 1899.
C. Clemen, Paulus, sein Leben und sein Wirken, Gießen 1904.
— Niedergefahren zu den Toten, Gießen 1900.
L. Coulange, Le retour du Christ, in: Revue d'histoire et de littérature religieuses, Nouvelle Serie II (1911) 544—556.
— La Résurrection de Jésus, ebenda 145—159. 297—307.
W. Coßmann, Die Entwickelung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten, in: Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Gießen 1915.
W. A. Cox, What shall they do which are baptized for the Dead?, in: The Interpretor VII (1910/11) 434—439.
H. Cremer, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität[10], herausgegeben von J. Kögel, Gotha 1915.
Th. Dachsel, Paulus, der Apostel Jesu Christi, Dresden und Leipzig 1913.
G. A. Deißmann, Die Formel „in Christo Jesu", Marburg 1892.
— Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze, Tübingen 1911.
— Licht vom Osten, Tübingen 1908, 4. Aufl. 1923.
K. Deißner, Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus, Leipzig 1912.
— Paulus und die Mystik seiner Zeit, Leipzig 1918.
Fr. Delitzsch, System der biblischen Psychologie, Leipzig 1861.
Deußen, Die Philosophie der Bibel, Leipzig 1913.
E. C. Dewick, Primitive Christian Eschatology, Cambridge, University Press 1912.
M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909.
E. v. Dobschütz, Probleme des apostolischen Zeitalters, Leipzig 1904.
— Ostern und Pfingsten. Eine Studie zu 1 Kor 15, Leipzig 1903.
— Die Thessalonicher-Briefe, Göttingen 1909.
Fr. P. Dhorme, Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux, in: Revue biblique IV (1907) 59—78.
Emery, L'eschatologie de l'Apôtre Paul, in: Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne 1913, 423—454.
C. Erbes, Der Antichrist in den Schriften des Neuen Testaments. Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Prediger-Verein, Freiburg i. B. 1897.
O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie, Göttingen 1888.
J. Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Regensburg 1910.
P. Feine, Theologie des Neuen Testaments[4], Leipzig 1922. (Wenn die Auflage nicht besonders angegeben ist, ist die dritte zitiert.)
— Das Leben nach dem Tode, Leipzig 1919.

— Die Gegenwart und das Ende der Dinge, Leipzig 1918.
— Jesus Christus und Paulus, Leipzig 1902.
— Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus. Nach seinem Werdegang dargestellt, Leipzig 1899.
Geisendorf, L'avènement du roi messianique, Genève 1900.
W. Georgii, Über die eschatologischen Vorstellungen der neutestamentlichen Schriftsteller, in: Theologische Jahrbücher von E. Zeller IV (1845) 1—25.
W. D. Goddard, The two bodies, in: The Bibliotheca Sacra LXI (1904) 563—566.
K. Goetz, Der Auferstehungsglaube des Neuen Testaments, in: Schweizerische Theologische Zeitschrift LXXXVI (1919) 107—123.
W. Grimm, Über die Stelle 1 Kor 15, 20—28, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XVI (1873) 380—411.
F. W. Grosheide, Enkele opmerkingen over 2 Kor 5, 1—4, in: Theologische Studiën XXVII (Utrecht 1909) 253—288.
K. Gschwind, Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt. Ein Beitrag zur Exegese des Neuen Testaments und zur Geschichte des Taufsymbols, in: Neutestamentliche Abhandlungen II, 3.—5. Heft, Münster i. W. 1911.
G. Gunkel, Schöpfung und Chaos, Göttingen 1895.
— Die Wirkungen des Heiligen Geistes, Göttingen 1888.
W. Hadorn, Die Abfassung der Thessalonicher-Briefe in der Zeit der dritten Missionsreise des Paulus, Gütersloh 1919.
Fr. B. M. Haghebaert, L'époque du second avènement du Christ, in: Revue Biblioque III (1894) 71—92.
W. Haller, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche II (1892) 174—342.
A. Harnack, Als die Zeit erfüllet war. Reden und Aufsätze I 2, Gießen 1904.
— Das Problem des zweiten Thessalonicherbriefes. Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften 1910.
A. C. Headlam, St. Paul and Christianity, London 1913.
Heberle, M. Servet's Eschatologie, in: Jahrbücher für deutsche Theologie (1867) 301—317.
G. Heinrici, Paulinische Probleme, Leipzig 1914.
— Das Urchristentum, Göttingen 1902.
W. Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus, Göttingen 1903.
Fr. Hoffmann, Das messianische Gericht im Neuen Testament, in: Programm des Kgl. Friedrich-Kollegiums zu Königsberg i. Pr. für das Schuljahr 1901/02, Königsberg 1902.
J. Holl, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches nach 1 Kor 15, 13—53, in: Theologische Quartalschrift LXV (1883) 2. 234—270.
Holsten, Das Evangelium des Paulus, Berlin 1880 u. 1898.
C. Jacquier, La Fin du monde d'après saint Paul, in: L'université catholique, Nouvelle Serie LXIX (1912) 289—308.
Ihmels, Die Auferstehung Jesu [3], Leipzig 1913.
W. Johne, Die Prinzipien der paulinischen Heilslehre und das Endgericht, in: Jahresbericht der Kgl. Friedrich-Schule zu Gumbinnen 1909.
G. W. A. Jonker, De paulinische formule „Door Christus“, in: Theologische Studiën XXVII (Utrecht 1909) 173—208.
A. Juncker, Die Ethik des Apostels Paulus, 1. Hälfte Halle a. S. 1904, 2. Hälfte 1919.

A. Jülicher, Der Brief an die Römer, in: Die Schriften des Neuen Testamentes neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, Göttingen 1917.
A. Justamon, Etude sur l'eschatologie de Jésus et de Saint Paul, Montauban 1895.
R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus, Göttingen 1893.
S. Keller, Die Auferstehung des Fleisches, Berlin 1913.
H. A. Kennedy, St. Paul's conceptions of the last Things, London 1904.
— St. Paul and the Conception of the „Heavenly Man", in: The Expositor, 8. Serie, VII (1914) 97—111.
C. Kennet, St. Paul's Reference to the Resurrection, in: The Interpretor V (1908/9) 266—272.
Kern, Die christliche Eschatologie, in: Tübinger Zeitschrift für Theologie (1840) 3. 1—119.
Kling, Biblisch-theologische Erörterungen über einige Abschnitte der Korintherbriefe, in: Theol. Studien und Kritiken (1839) 431—513.
Klöpper, Zur paulinischen Lehre von der Auferstehung. Auslegung von 2 Kor 5, 1—6, in: Jahrbücher für die deutsche Theologie VII (1862) 3—48.
P. Klüpfel, Die Lehre des hl. Paulus von der resurrectio mortuorum unter Zugrundelegung von 1 Kor 15, in: Passauer Theol.-prakt. Monatsschrift XXV (1915) 133—144. 224—235.
R. Knopf, Paulus, Leipzig 1909.
— Die Zukunftserwartungen des Urchristentums, in: Religionsgeschichtliche Volksbücher, Tübingen 1907.
— Probleme der Paulusforschung, Tübingen 1913.
Köstlin, Die Lehre des Apostels Paulus von der Auferstehung, in: Jahrbücher für deutsche Theologie XX (1877) 271—288.
E. Kühl, Über 2 Kor 5, 1—10. Ein Beitrag zur Frage nach dem Hellenismus bei Paulus, Königsberg i. Pr. 1904.
— Kein Rühmen vor Gott, Königsberg 1896.
— Der Brief des Paulus an die Römer, Leipzig 1913.
G. Kurze, Der Engels- und Teufelsglaube des Apostels Paulus, Freiburg 1915.
Lagrange, Le Messianisme chez les Juifs, Paris 1909.
J. P. Lange, Über die Lehre von der Auferstehung des Fleisches, in: Theologische Studien und Kritiken (1836) 693—713.
H. Leisegang, Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen. I. Band, 1. Teil: Die vorchristlichen Anschauungen und Lehren vom πνεῦμα und der mystisch-intuitiven Erkenntnis, Leipzig 1919.
H. Lietzmann, Der Weltheiland, Bonn 1909.
Lipsius, Briefe an die Galater, Römer, Philipper. Handkommentar zum Neuen Testament II 2, Freiburg i. S. 1891.
Löckle, Zur paulinischen Lehre von der Auferstehung, in: Theol. Studien aus Württemberg I (1880).
S. P. Lowrie, An Exegesis of 2 Corinthians V 1—5, in: The Princeton Theological Review I (1903) 51—61.
W. Lueken, Der erste Brief an die Thessalonicher, in: Schriften des Neuen Testamentes, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, Göttingen 1917.
— Der zweite Brief an die Thessalonicher, ebenda.
K. Lühr, Das Bild Jesu bei den Eschatologen, in: Prot. Monatshefte VII (1903) 64—78.

— Die Briefe an Philemon, an die Kolosser und an die Epheser, ebenda.

W. Lütgert, Die Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth. Ein Beitrag zur Charakteristik der Christus-Partei, in: Beiträge zur Förderung christl. Theologie XII 3. Heft, Gütersloh 1908.

— Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich, ebenda XIII 6. Heft (1909).

— Die Irrlehrer der Pastoralbriefe, ebenda XIII 3. Heft (1909).

— Der Mensch aus dem Himmel. Ein Beitrag zum Verständnis der paulinischen Christologie, in: Greifswalder Studien 1895.

Chr. E. Luthardt, Die Lehre von den letzten Dingen, Leipzig 1885.

P. Mackintosh, The Antichrist of 2 Thessalonians, in: The Expositor, 7. Series Vol. 2 (1906) 427—432.

— Studies in Christian Eschatology, in: The Expositor, 8. Series Vol VII (1914) I 111—126. II 213—223. III 298—315. IV 427—440. V 538—552.

Magnieu, La résurrection des morts d'après la première Épître aux Thessaloniciens, in: Revue biblique IV (1907) 349—382.

L. Marion, Exposition des doctrines eschatologiques de l'église chrétienne au premier siècle de l'ère chrétienne, Montauban 1899.

Messel, Die Einheit der jüdischen Eschatologie, in: Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft, Beiheft 30, 1915.

E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums, Stuttgart und Berlin 1921.

W. Meyer, Die Leiblichkeit der Auferstehung nach den paulinischen Briefen, in: Die Studierstube II (1904) 393—399. 472—481.

Fr. H. Monse, Johannes und Paulus, in: Neutestamentl. Abhandlungen V, 2. und 3. Heft, Münster 1915.

H. Müller, Das Reich Gottes und die Dämonen in der alten Kirche, in: Preuß. Jahrbücher XCIII (1898) 1—16.

Nägeli, Der Wortschatz des Apostels Paulus, Göttingen 1905.

A. Oepke, Die Missionspredigt des Apostels Paulus, Leipzig 1920.

W. Olschewski, Die Wurzeln der paulinischen Christologie, Königsberg i. Pr. 1909.

F. Pfeiffer, Der Auferstehungsleib nach neutestamentlicher Anschauung, in: Die Studierstube VI (1908) 194—201. 258—265.

O. Pfleiderer, Der Paulinismus, Leipzig 1873.

— Das Urchristentum und seine Schriften und Lehren², Berlin 1902.

— Die Theologie Ritschls nach ihrer biblischen Grundlage, in: Jahrbücher für protestantische Theologie XVI (1889).

K. Pieper, Die Missionspredigt des hl. Paulus, Paderborn 1921.

Pohlenz, Vom Zorne Gottes, in: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und des Neuen Testaments, Göttingen 1909.

Prat, La theologie de Saint Paul, Paris 1909.

H. Preuß, Der Antichrift, in: Biblische Zeit- und Streitfragen, 5. Serie, 4. Heft, Berlin 1909.

E. Preuschen, Das Rätselwort im Spiegel 1 Kor 13, 12, in: Zeitschrift für neutestamentl. Wissenschaft I (1906) 180 f.

W. Reinhard, Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen, nach den Briefen des Apostels Paulus, in: Freiburger theologische Studien 22. Heft, Freiburg i. Br. 1918.

R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig 1910.

— Religionsgeschichte und Eschatologie, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft XIII (1912) 1—28.

R. Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien, Leipzig 1893.
M. Reu, Paulus und die Auferstehung, in: Kirchliche Zeitschrift (Amerikan.) IXL (1915) 154—162.
E. Rohde, Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen, Tübingen 1907.
O. Riemann, Die Lehre von der Apokatastasis, Magdeburg 1889.
A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bonn 1889.
— De ira Dei, Bonn 1859.
Rückert, Der Schauplatz des vollendeten Gottesreiches im Hinblick auf 1 Thess 4, 17 und Apoc 21, 2. 10, in: Theol. Quartalschrift LXV (1885) 355—414. 578—623.
St. D. F. Salmond, The Christian Doctrine of Immortality [2], Edinburgh 1896.
A. Schäfer-M. Meinertz, Einleitung in das Neue Testament [3], Paderborn 1921.
W. Schauf, Die Lehre des hl. Paulus von der Auferstehung im Rahmen seiner physisch-mystischen Erlösungsvorstellung, in: Theologie und Glaube XII (1922) 65—72.
A. Schettler, Die paulinische Formel „Durch Christus", Tübingen 1907.
A. Schlatter, Die Theologie des Neuen Testament I, Stuttgart 1909, II 1910.
— Die korinthische Theologie, in: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie XVIII (1914) 2. Heft, Gütersloh.
C. Schmid, Die Frage von der Wiederbringung aller Dinge, in: Jahrbücher für deutsche Theologie (1870) 102—143.
G. Schmidt, Die eschatologischen Lehrstücke in ihrer Bedeutung für die gesamte Dogmatik und das kirchliche Leben, in: Jahrbücher für deutsche Theologie (1870) 455—502.
W. Schmidt, Die Lehre des Apostels Paulus. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Gütersloh 1898.
P. W. Schmiedel, Das Ende der Welt nach jüdischen und urchristlichen Erwartungen, in: Protestantische Monatshefte IXX (1915) 1—20.
— Die Briefe an die Thessalonicher und an die Korinther II, Freiburg i. B. 1891.
J. N. Schneider, Die chiliastische Doktrin und ihr Verhältnis zur christlichen Glaubenslehre, Schaffhausen 1859.
A. Schulz, Der Sinn des Todes im Alten Testament, Braunsberg 1919.
G. Schultz, Die dogmatische Bedeutung der neutestamentlichen Anschauung von einer doppelten Auferstehung, in: Jahrbücher für deutsche Theologie XII (1867) 120—134.
F. Schwally, Das Leben nach dem Tode, Gießen 1892.
A. Schweitzer, Geschichte der paulinischen Forschung, Tübingen 1911.
— Geschichte der Leben-Jesu-Forschung [2], 1913, unveränderter Abdruck Tübingen 1921.
R. Seeberg, Ewiges Leben, Leipzig 1915.
M. Seisenberger, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches nach dem 15. Kapitel des 1. Korintherbriefes, Regensburg 1867.
E. Sellin, Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung, in: Bibl. Zeit- und Streitfragen, V. Serie, 2. u. 3. Heft, Berlin 1909.
J. Sickenberger, Die beiden Briefe des hl. Paulus an die Korinther und sein Brief an die Römer, Bonn 1919.
H. Th. Simar, Die Theologie des heiligen Paulus, Freiburg 1864.

Th. Simon, Die Psychologie des Apostels Paulus, Göttingen 1897.
J. R. Slotemaker de Bruine, De Eschatologische Voorstellingen in I en II Corinthe, Utrecht 1894.
H. v. Soden, *Μυστήριον* und sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft XII (1911) 188—227.
E. Sokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zueinander, Göttingen 1903.
E. Spieß, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode auf Grund vergleichender Religionsforschung, Jena 1877.
Stähelin, Zur paulinischen Eschatologie. 1 Thess 4, 13—17 im Zusammenhang mit der jüdischen Eschatologie untersucht, in: Jahrbücher für die deutsche Theologie XIX (1874) 177—237.
Staudt, The idea of the resurrection in the Ante-Nicene Period, Chicago 1909.
R. Steck, Das Herrenwort 1 Thess 4, 15, in: Jahrbücher für protestantische Theologie (1883) 509—524.
— Paulus und die Parusie, in: Prot. Monatshefte IX (1905) 449—453.
A. Steinmann, Die antike Heilandserwartung und die christliche Erlösungsidee, in: Historisch-politische Blätter für das kath. Deutschland CLIII (1914) 721—736. 813—826.
E. Teichmann, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüdischen Apokalyptik, Freiburg i. B. und Leipzig 1896.
H. St. J. Thackeray, The Relation of St. Paul to Contemporary Jewish Thought, London 1900.
F. Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen, in: Biblische Studien XIV, Freiburg 1909.
— Der Philipperbrief, Bonn 1921.
A. Titius, Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, Tübingen 1900.
J. Th. Ubbink, Het eeuwige leven by Paulus, Grooningen en Den Haag 1917.
L. Usteri, Entwickelung des paulinischen Lehrbegriffes in seinem Verhältnis zur biblischen Dogmatik des Neuen Testaments, Zürich 1834.
E. Vischer, Der Apostel Paulus und sein Werk, Leipzig 1910.
D. Völter, Paulus und seine Briefe, Straßburg 1905.
P. Volz, Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen u. Leipzig 1903.
G. Vos, The eschatological aspect of the Pauline conception of the Spirit, in: Biblical and Theological studies by the Members of the Faculty of Princeton Theological Seminary, New York 1912, 209—259.
— The Pauline eschatology and Chiliasm, in: The Princeton Theological Review IX (1911) 26—60.
W. Wagner, Über *σώζειν* und seine Derivata im Neuen Testament, in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft VI (1905) 205—235.
E. Waitz, Über 2 Kor 5, 1—4, in: Jahrbücher für protestantische Theologie VIII (1882) 153—167.
F. Weber, Vom Zorne Gottes, Erlangen 1862.
W. Weber, Der Auferstehungsglaube im Eschatologischen Buche der Weisheit Salomos, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie LIV (1912) 205—239.
H. Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments [2], Tübingen 1913.
— Paulus. Der Mensch und sein Werk, Tübingen 1915.

— Die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe im Lichte des antignostischen Kampfes. Festgabe für Julius Kaftan, Tübingen 1920, 376—393.
G. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister, Gießen 1898.
J. Weiß, Das Urchristentum. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben und am Schluß ergänzt von R. Knopf, Göttingen 1917.
— Das Problem der Entstehung des Christentums, in: Archiv für Religionswissenschaft XVI (1913) 423—515.
E. H. Weiße, Über die philosophische Bedeutung der christlichen Leh e von den letzten Dingen, in: Studien und Kritiken (1836) 271—340.
Weizel, Die urchristliche Unsterblichkeitslehre, in: Theol. Studien u. Kritik (1836) 579—640. 895—981.
P. Wendland, Die Hellenistisch-Römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum, in: Lietzmann, Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen 1912.
H. H. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist, Gotha 1878.
P. Wernle, Der Christ und die Sünde bei Paulus, Freiburg i. Br. und Leipzig 1897.
— Die Anfänge unserer Religion², Tübingen und Leipzig 1904.
— Die Reichsgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus, Tübingen und Leipzig 1903.
G. P. Wetter, Der Vergeltungsgedanke bei Paulus, Göttingen 1912.
Wetzel, Über 2 Kor 5, 1—4, in: Theol. Studien u. Krit. (1886) 303—333.
H. Windisch, Der messianische Krieg und das Urchristentum, Tübingen 1909.
— Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes, Tübingen 1908.
— Die neuesten Bearbeitungen der neutestamentlichen Theologie und die zwei Leitmotive des Urchristentums, in: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie LIV (1912) 289—329.
— Christuskult und Paulinismus, in: Theol. Tijdschr. (1916) 216—225.
M. Wohlrab, Grundriß der neutestamentlichen Psychologie, Leipzig, Dresden, Berlin 1913.
Wrede, Paulus, Tübingen 1907.
J. Zahn, Das Jenseits, Paderborn 1916.
Zezschwitz, Ist Paulus ein Zeuge für ein Zwischenreich erster Auferstehung?, in: Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. Neue Folge XLV 193—221.

A. Einleitung.

I. Die Bedeutung der Eschatologie im Zeitalter des hl. Paulus.

1. Die eschatologische Stimmung der Heidenwelt.

Große Ereignisse in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit, denen eine Bedeutung für Jahrhunderte zukommt, pflegen nicht urplötzlich und abrupt einzutreten, sondern werfen ihre Schatten meist schon weit voraus. So trat auch das Christentum, das für Jahrtausende der Menschheit sein Gepräge geben sollte, nicht unvorbereitet in den Gang der Geschichte ein. Ein Faktor nun von fundamentaler Bedeutung für die religiösen Bewegungen jener Zeit, der auch bei der Ausbreitung des Christentums von kaum zu überschätzender Bedeutung war, ist jenes damals allgemein verbreitete Gefühl, unmittelbar vor einer Weltenwende zu stehen. Mit Recht darf wohl Dibelius [1] die Erforschung dieses Bewußtseins als das Hauptproblem der Religionsgeschichte des Synkretismus bezeichnen. Wie wenig dieses Problem bis jetzt auch gelöst ist, die Tatsächlichkeit jener Stimmung ist nicht zu bezweifeln.

Im Römischen Reich kommt sie in Gesängen Vergils [2], Horaz' [3] und Ovids [4] beredt zum Ausdruck. Mag nun diese Sehnsucht auch wohl im Zeitalter des Synkretismus aus dem fernen Orient nach dem Westen verpflanzt worden sein [5], gewiß aber fand sie hier einen gut vorbereiteten Boden. Jahrzehnte hindurch hallte die Welt rings um das Mittelmeer wider vom Schall der Waffen. Zu den auswärtigen Kriegen gesellten sich die Bürgerkriege mit ihren Greueln, die gleichzeitig brennende Schmach und tiefen Ekel auslösten, daß Römer sich selbst zerfleischten.

---

[1] Geisterwelt 192 f. [2] 4. Ekloge. [3] 16. Epode.
[4] Met. I 89 ff.
[5] Vgl. Sellin, Heilandserwartung 79. Lietzmann, Weltheiland 18 f. nimmt als orientalische Wurzel der Heilandsvorstellung, die aufs innigste mit der eschatologischen Stimmung zusammenhängt, die Gottkönigsvorstellung an.

Man meinte, ein unsühnbarer Fluch wirke durch die Geschlechter; die Götter haben die Welt verlassen und ihr Untergang stände unmittelbar bevor [6]. Dazu kamen viele äußere Erscheinungen, wie das Eintreffen von Unglücksvögeln auf dem Kapitol, und am Himmel das Auftreten eines Kometen [7], Zeichen, aus denen man glaubte, auf das nahe Weltende schließen zu müssen. Astrologen [8] namentlich aus dem Orient hielten durch ihre Berechnungen des nahen Weltendes die Gemüter in Erregung. Deshalb wohl sah sich der Senat im Jahre 52 v. Chr. veranlaßt, diese Astrologen durch scharfes Edikt aus Italien auszuweisen [9], und gar nicht unwahrscheinlich ist die Annahme, daß die Unruhen, welche die Ausweisung der Juden (Christen) aus Rom zur Folge hatte, wovon uns Suetonius [10] berichtet, in der Erwartung des nahen Weltendes und damit des Endes Roms ihren Grund hatten. Es muß diese Erwartung sie eben zu staatsgefährlichem Reden und Verhalten veranlaßt haben. Bei den Römern selbst war nämlich für kurze Zeit dieser Gedanke etwas zurückgetreten, denn bereits hatte Augustus [11] eine bessere Zeit herbeigeführt und sich überall als den göttlichen Bringer eines neuen Zeitalters, als den erwarteten Weltheiland feiern lassen [12]. Wenn man sogar vom Staat aus geglaubt hat, gegen eine solche Stimmung einschreiten zu müssen, wie stark muß sie dann gewesen sein!

Wie in Italien so herrschte auch an anderen Stellen des weiten Römischen Reiches das Gefühl, vor einer Weltenwende zu stehen. In Ägypten [13] erwartet man einen großen König, der für alle Zeiten die Herrschaft über die ganze Erde führen werde [14]. „Auf dem Boden des Parsismus erhofft man den Saoschyant, der von einer jungfräulichen Mutter geboren werden und die Welt von der Vergänglichkeit und dem Tode freimachen soll“ [15]. Sueton [16] schreibt dem ganzen Orient die Erwartung eines großen

[6] Vgl. hierzu Wendland, Hellenistisch-römische Kultur 142 f. und die dort angegebene Literatur, ferner Steinmann, Die antike Heilandserwartung 726 ff.; Lietzmann, Weltheiland 2 f.

[7] Tacitus, Annalen 12, 43.

[8] Vgl. zum Folgenden Erbes, Antichrist 32 f.

[9] Tacitus, Annalen 12, 52. [10] Sueton, Claud. c. 25.

[11] Augustus, 30 v. Chr. bis 14 n. Chr. Das Edikt gegen die Astrologen vom Jahre 52 v. Chr. kann demnach noch nicht mit der von Augustus herbeigeführten besseren Zeit im Zusammenhang stehen.

[12] Horaz, Carmina I 2, 30 f.; die bekannten Inschriften von Priene und Halikarnaß, vgl. Harnack, Als die Zeit erfüllet war, in: Reden und Aufsätze I 2; ferner die Zitate bei Bousset, Religion, 1903, 212 f.; Lietzmann, Weltheiland 13 ff.; Vergil, Aeneis VI 791 ff.

[13] Vgl. Steinmann, Antike Heilandserwartung 726 ff., wo Belege angeführt werden, und Sellin, Heilandserwartung 79.

[14] Sibyl. III 47. 48. [15] Sellin, a. a. O. 79. [16] Vesp. c. 4.

Retters aus Juda zu. Überall finden wir diesen eschatologischen Gedanken aufs innigste verbunden mit dem Erlösungsgedanken.

2. Die Bedeutung der Eschatologie im Spätjudentum.

Wohl noch weit ausgebildeter und intensiver als im Heidentum finden wir die eschatologische Erwartung in dem Judentum sowohl Palästinas, wie auch der Diaspora. Dafür legt die gewaltig angeschwollene apokalyptische Literatur Zeugnis ab, die in stetigen Variationen diese eschatologischen Erwartungen behandelt. Die Fülle der Einzelzüge will uns als ein krauses Durcheinander erscheinen, in das nicht leicht eine Einheitlichkeit zu bringen ist[17]. Wie im Römischen Reiche haben auch im Judentum Kriege zur Förderung dieser eschatologischen Stimmung beigetragen[18]. Namentlich ist an die syrische Religionsverfolgung unter Antiochus und an die Bedrückung unter Caligula zu denken. Solche Bedrückungen lenkten die Blicke auf den Messias, den großen Befreier. Dieser Messias war aber auch der Bringer eines neuen Zeitalters, der mit allen sinnlichen Freuden ausgemalten messianischen Endzeit, also eine eschatologische Persönlichkeit. So finden wir die messianischen Erwartungen aufs innigste mit den eschatologischen Hoffnungen verknüpft. Ganz besondere Beachtung verdient in diesem Zusammenhang das Auftreten Johannes des Täufers. Seine Bußpredigt gipfelt in der Ankündigung des unmittelbar bevorstehenden Gerichtes. „Auch ist schon die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt; jeder Baum, der keine gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen" (Lk 3, 9; Par.; Mt 3, 10). Wie der Holzfäller bald zum Schlage ausholt, wenn er die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt hat, so schnell wird das Gericht hereinbrechen. Der Messias, den der Täufer als ihm folgend verkündet, der der Starke ist, ist der Richter, nicht er. „Er hat die Wurfschaufel in seiner Hand, um seine Tenne zu säubern und den Weizen in seine Scheuer zu sammeln, die Spreu aber wird er verbrennen mit unlöschbarem Feuer" (Lk 3, 17; Par.; Mt 3, 12). Es mag sein, daß die Pharisäer, die in ihrer eitlen Selbstgefälligkeit die Sehnsucht nach der Erlösung vom Bösen erstickten, eine gewisse Gegenwartsstimmung erzeugten[19]. Aber deswegen schwieg die Zukunftshoffnung nicht;

---

[17] Messel, Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie, sucht namentlich gegen Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II⁴ 499 ff., und gegen Bousset, Religion des Judentums² 237 ff., eine solche Einheitlichkeit nachzuweisen.

[18] Sellin, a. a. O. 70 ff.

[19] Vgl. hierzu und zum Folgenden Bousset, Religion¹ 196 f.

sie wurde dadurch wohl immer mehr vom Gebiet des Religiösen zu dem des Politischen gedrängt. Nun erwartete man sehnsüchtig vom Messias als ein Gut der Endzeit die Befreiung vom verhaßten Römerjoch und die Aufrichtung eines israelitischen Weltreiches. Die maßvolle Haltung der Pharisäer den Römern gegenüber war nur Opportunismus. Man wollte günstigere Zeiten abwarten. Innerlich aber war man entschlossen, wieder frei zu werden, und bebte selbst vor einem Krieg mit Rom nicht zurück. Der Wahnsinn jener Verbrecher, welche die Römer als Prokuratoren ins Land schickten, wovon der eine schlimmer war als der andere, welche die Rechte des Volkes mit Füßen traten, es in seinen heiligsten Empfindungen verletzten und ihm in schnöder Gewinnsucht den letzten Heller auspreßten, mußte die Sehnsucht des Volkes auf eine bessere Zeit ins Ungemessene steigern. In gleicher Richtung wirkten die hellenisierenden und romanisierenden Tendenzen des Herodes und die Bedrückungen seiner Nachfolger. In der Literatur findet diese Stimmung Ausdruck in den Psalmen Salomos (171, 18) und in den (später eingeschobenen) Bilderreden im Henochbuch. Das Benedictus des Lukasevangeliums (1, 69—79, besonders V. 71 und V. 74) legt Zeugnis dafür ab, daß auch bei den Stillen im Lande jene Erwartung herrschte. Auch die Förderung des Studiums der Schrift mußte die messianischen und die eschatologischen Gedanken stärken. Man muß auch wohl annehmen, daß das Volk des Sabbats in den Synagogen über diese Fragen unterrichtet wurde[20]. Unter diesem verzweifelten, bedrückten und seelisch aufgepeitschten Volke konnten nun falsche Propheten und falsche Messiasse mit Erweckung von Lügenhoffnungen Glauben finden[21]. Die Hoffnung auf messianische Hilfe läßt die Juden den Verzweiflungskampf mit Rom aufnehmen. Noch in den letzten Stunden der Belagerung erwartet man auf die Weissagung eines falschen Propheten hin ein wunderbares Eingreifen Gottes für sein Volk. Auch nach der Zerstörung Jerusalems blieb die messianische und eschatologische Erwartung bestehen. Sie verlor aber immer mehr an politischer Färbung und gewann an religiösem Einschlag[22].

Wie es nicht anders zu erwarten ist, finden wir auch Jesu Jünger ganz in diesen Anschauungen ihrer Zeit befangen. Als sie endlich nach langem Wirken Jesu zum Glauben an seine Messianität gelangt sind[23], da erwarten sie von ihm auch die

---

[20] Vgl. Apg 1, 6; Lk 24, 21 und Apg 15, 21.

[21] Vgl. F e l t e n , Zeitgeschichte I 208.

[22] So schon in 4 Esra; vgl. G u n k e l , Einleitung zum vierten Buch Esra, in: Pseudoepigraphen des Alten Test., ed. K a u t z s c h 337.

[23] Mk 8, 27—33; Mt 16, 13—23; Lk 9, 18—22 handelt es sich um ein

Erfüllung aller jener Hoffnungen, die ihre Zeit an die Person des Messias knüpfte. Die Idee eines leidenden Messias ist ihnen einfach unbegreiflich [24]. Noch im Garten Gethsemani haben sie diesen Gedanken nicht erfaßt [25]. Ja selbst nach Jesu Auferstehung denken sie noch an die baldige Aufrichtung eines irdischen Reiches [26].

3. Die Bedeutung der Eschatologie für Jesus.

Welche Bedeutung aber die Eschatologie für Jesus selbst gehabt hat, ist eine heiß umstrittene Frage. Schon die Predigt vom Reiche Gottes, das bei aller Gegenwartsbedeutung doch auch eine eschatologische Größe ist, und die Wiederkunftsreden zeigen unbestreitbar, daß ihr eine gewisse Bedeutung zukommt. Nicht bewiesen aber ist die Auffassung der sogenannten eschatologischen Schule [27], die glaubt, in der Eschatologie den Zentralpunkt der Lehrverkündigung Jesu gefunden zu haben und alles mehr oder weniger aus ihr ableiten zu können. Die Frage der Bedeutung der Eschatologie für Jesus hängt aufs innigste zusammen mit

---

Messiasbekenntnis und nicht um ein Bekenntnis zum metaphysischen Sohn Gottes; vgl. dazu Tillmann, Das Selbstbewußtsein des Gottessohnes.

[24] Vgl. z. B. Mk 8, 32 f.; Mt 16, 23; Lk 18, 34. Näheres bei Steinmann, Die Parusie Christi 284 ff.

[25] Die Feier des Abendmahles und die Worte Jesu bei dieser Gelegenheit: „Ich werde nicht mehr vom Gewächs des Weinstockes trinken, bis zu dem Tage, wo ich es neu trinke im Reiche Gottes" Mk 12, 45; Mt 26, 29 mögen sie zu dem Glauben veranlaßt haben, daß sich nun ihre Hoffnungen erfüllen würden. Die Aufnahme des Kampfes mit zwei Schwertern gegenüber der bewaffneten Schar erklärt sich gut aus der Erwartung göttlicher Unterstützung. Darauf deuten auch die Worte Jesu. Vgl. Coulange, La résurrection de Jésus 445.

[26] Apg 1, 6.

[27] Auf die Bedeutung der Eschatologie hatte bereits Reimarus hingewiesen. Viel eindringlicher tat es J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1892 [1], 1900 [2], ohne indessen viel Anklang zu finden. Weit mehr wurden die Gemüter erregt durch A. Schweitzer, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu, 1901; ders., Von Reimarus bis Wrede, 1906, 2. Aufl. unter dem Titel: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1913, unveränderter Abdruck derselben 1921. Namentlich Schweitzer glaubt in der „konsequenten Eschatologie" die Lösung aller Schwierigkeiten gefunden zu haben. Von der Ansicht ausgehend, daß Jesus selbst an seine baldige Wiederkunft geglaubt habe, meint er: „Ist es nicht schon a priori das einzig Denkbare, daß derjenige, der seine messianische Parusie in Bälde erwartete, in seinem Handeln nicht mehr von dem natürlichen Gang der Ereignisse, sondern nur von jener Erwartung bestimmt wird?" (a. a. O. 1921, 391). Neben v. a. meint auch Feine, Jesus und Paulus 174 ff., Jesus habe an sein baldiges Wiederkommen zum Aufrichten des Gottesreiches geglaubt. Gegen Schweitzer vgl. v. Dobschütz, Eschatology of the Gospels, London 1910; ders., Apost. Zeitalter 51 f.; ders., Zur Eschatologie der Evangelien, in: ThStKr LXXXIV (1911) 1—20 und Margoliouth, Christ and Eschatology, in: The Expositor, London 1911, 399—407.

der anderen, ob und in welchem Sinn Jesus selbst eine baldige Wiederkunft angekündigt hat [28]. Ohne in diesem Zusammenhang eine wissenschaftliche Lösung dieser schwierigen Frage versuchen zu wollen, benutzen wir in diesem Punkt einfach die Evangelien als Quellen urchristlicher Überzeugung.

4. Die Bedeutung der Eschatologie im Urchristentum.

Wir sahen, wie die Jünger ganz in den mehr materialistisch-irdischen Anschauungen vom Reiche Gottes befangen waren. Nun aber war das Unfaßbare Wirklichkeit geworden. Der Messias war gestorben, schmachvoll gekreuzigt wie ein Verbrecher. Nach allen Seiten sehen wir die Jünger zerstreut. Es erfüllte sich das Wort: „Ich werde den Hirten schlagen und die Schafe werden sich zerstreuen“ (Mk 14, 27). Ja, wahrscheinlich kehrten sie wieder nach Galiläa zurück [29] und nahmen ihren Beruf als Fischer wieder auf [30]. Nun aber steht Jesus auf von den Toten und erscheint zuerst dem Petrus (1 Kor 15, 5), dann den anderen. Jubel erfüllt sie, daß der Herr lebt. Also sind ihre Hoffnungen doch nicht getäuscht. Nein, der Herr lebt und wird bald wiederkommen, sein Reich aufzurichten. Nun kann sie nichts mehr halten, den Herrn zu verkündigen; sie kehren nach Jerusalem zurück. Zwar wagen sie noch nicht, öffentlich den Herrn zu predigen, sondern sie verharren in stiller Abgeschlossenheit im Gebete, in der Erwartung des Hl. Geistes, den ihnen der Herr noch vor seiner Himmelfahrt versprochen hatte. Pfingsten kommt! Unter gewaltigen äußeren Erscheinungen gießt sich der

---

[28] Derartige Erklärungsversuche, wie sie z. B. Schanz gibt, Kommentar zum Markus 285: „Diese (sc. die Parusie) hat aber mit der Zerstörung Jerusalems ihren Anfang genommen, welche einige der Dastehenden noch erlebt haben“, dem sich Steinmann, Die Parusie Christi 284, anschließt (vgl. auch Knabenbauer, Jesus und die Erwartung des Weltendes, in: Stimmen aus Maria Laach LXXIV [1908] 487—497), lassen doch ein gewisses Gefühl der Unbefriedigung zurück und dürfen schwerlich allen Anforderungen einer objektiven Exegese ganz entsprechen. Stellen wie Mk 9, 1; Mt 16, 28; Lk 9, 27; Mt 10, 23; 24, 34 bilden zweifellos eine schwere Crux für den gewissenhaften Exegeten und harren noch einer allseitig befriedigenden Lösung. Auch hier trifft das Wort von den difficultates zu, von denen die Bibelkommission in ihrer Entscheidung vom 18. Juni 1915 (Denz. 2179—2181) spricht. Ich weise nur andeutungsweise darauf hin, daß solche Gedankengänge, wie ich sie unten Abschnitt E darlegte, zur Lösung dieser Frage erheblich beitragen können.

[29] Vgl. zu diesen Ausführungen Coulange, La résurrection de Jésus 145 ff. Diese Reise nach Galiläa hat noch in Mk 14, 27 und 16, 7 eine gute Bezeugung. Es ist indessen nicht anzunehmen, daß sie noch vor dem Ostermorgen stattfand.

[30] Vgl. Jo 21.

Hl. Geist auf sie herab. Sie verspüren neue Kräfte und furchtlos treten sie vor die versammelten Volksscharen, um offen den zu predigen, der vor einem Monde wie ein Verbrecher am Kreuze gehangen. Diesen hat Gott auferweckt, hat ihn zum Herrn und Christus gemacht und zu seiner Rechten erhoben. Petrus hält die erste große Missionspredigt (Apg 2, 17 ff.). Gewiß ist es kein Zufall, daß gleich die ersten Sätze dieser allerersten Predigt, mit der das Urchristentum seinen Lauf antrat, ganz von eschatologischem Geist durchschwängert sind. In der Geistesausgießung hat sich eine Weissagung des Propheten Joel erfüllt, die für die letzten Tage verkündigt war (2, 17). Diese Geistesausgießung steht ganz parallel jenen anderen Zeichen am Himmel und auf der Erde, die den Tag des Herrn als unmittelbar bevorstehend ankünden. „Ich werde Wunderzeichen am Himmel oben und Zeichen auf der Erde unten geben, Blut und Feuer, Dampf und Rauch, die Sonne wird in Dunkel verwandelt werden und der Mond in Blut, bevor der große Tag des Herrn kommt und offenbar wird" (2, 18 f.). Kann deutlicher jenes Bewußtsein, am Ende der Tage zu stehen, geschildert sein! Wie in dieser ersten Predigt des Christentums, so kehrt auch in den folgenden, die die Apostelgeschichte noch andeutet, der Gedanke vom gekreuzigten, auferstandenen und bald wiederkommenden Christus wieder (z. B. Apg 2, 36; 3, 13; 3, 15; 3, 21; 3, 30; 5, 30; 10, 38).

Diese eschatologische Stimmung ging nun von den Aposteln auf die jungen Gemeinden über. Ja, man meint sogar, sie sei das Wesentliche des Urchristentums, das man geradezu als eine eschatologische Bewegung auffassen könne und müsse[31]. Bult-

---

[31] Kabisch, Eschatologie 1—7, weist mit allem Nachdruck auf die Bedeutung der Eschatologie hin. Christus sei eine eschatologische Persönlichkeit. „So ist denn jeder, der mit dem Wort auftrat, daß der Christus bald komme, oder daß er selber der Christus sei, ein Prediger von den letzten Dingen" (S. 4). „Aus eschatologischen Erwartungen, die an die Person des gekreuzigten und auferweckten Jesu von Nazareth geknüpft wurden, entstand die christliche Gemeinde, und erst aus dem in dieser Gemeinde nun zur Pflege und zum Leben kommenden Geist die christliche Religion" (S. 6 f.). Brückner, Urchristliche Eschatologie, in: RGG II 612, meint: „Jesus ist der Christus bedeutet für das Urchristentum in erster Linie, daß er auf den Wolken des Himmels kommen, seine Feinde vernichten und das Reich Gottes aufrichten werde." J. Weiß, Das Problem der Entstehung des Christentums, in: Arch. f. Relig. 1913, und Windisch, Die neuesten Bearbeitungen der ntl Theologie, in: ZwTh 1912, 315 ff. und 322, meinen, daß die Eschatologie das charakteristische Moment des Urchristentums sei und als historisches Leitmotiv der neutestamentlichen Theologie angesehen werden könne. Ihnen pflichtet hinsichtlich der Bedeutung für das Urchristentum selbst vollständig bei Bultmann, Die Bedeutung der Eschatologie für die Theologie des Neuen Testaments 76 ff.

mann[32] schreibt: „Die Urgemeinde fühlt sich als das auserwählte Israel der Endzeit. Das und nicht das Gefühl, eine neue Religion zu haben, unterscheidet sie von der Volksgemeinschaft." Windisch[33] urteilt: „Von Johannes dem Täufer bis zu Johannes dem Propheten ist die urchristliche Religionsbewegung die Predigt vom messianischen Äon, und überall da ist noch Urchristentum zu finden, wo die Zeit zwischen der Erscheinung Jesu und der erwarteten Vollendung auch als zusammenhängende Evolution der Äonenwende empfunden wird." Solche Darstellungen mögen einseitig sein, ihr wahrer Kern ist unbestreitbar. Fassen wir die Evangelien wesentlich als Niederschlag der apostolischen Missionspredigt, so ergibt sich, daß auf dem sittlichen Verhalten der größte Nachdruck lag[34]. In der Apostelgeschichte wird das Christentum geradezu als „Weg" bezeichnet (9, 2). Dies schließt indessen die eschatologische Erwartung nicht aus, sondern ein, indem die Erwartung des nahen Endes ein außerordentlich kräftiges Motiv zum sittlichen Handeln war[35]. Es ist die letzte Zeit. Darum gilt es, alle Kräfte anzuspannen. Es heißt zu wachen und jeden Augenblick gerüstet zu sein, die Lenden umgürtet und die Lampen brennend, denn jederzeit kann der Menschensohn kommen[36], so plötzlich wie der Blitz aufflammt (Mt 24, 27) und der Dieb kommt in der Nacht (Mt 24, 43 ff.; Par.; Lk 12, 39 ff.). Diese Stimmung erzeugte einen sittlichen Heroismus, der Spott und Hohn, Verfolgung, Not und Tod nicht achtet. „Selig seid ihr, wenn euch die Menschen schmähen und verfolgen und alles Böse mit Unwahrheit wider euch reden um seinetwillen. Freuet euch und frohlocket, denn euer Lohn ist groß im Himmel" (Mt 5, 11). Diese Sehnsucht nach dem wiederkommenden Messias durchzieht die ganzen Schriften des Urchristentums[37]. So nahe glaubte man seine Wiederkunft, daß, als sie nach einigen Jahrzehnten noch nicht eingetreten war, diese Verzögerung Ungeduld auslöste und eine Gefahr des Glaubens wurde, Dies ist doch wohl die geschichtliche Voraussetzung von 2 Petr 3, 3 f., wo der Apostel vor Spöttern warnt, die am Ende der Tage mit Trug kommen werden und sagen: „Wo ist die Verheißung oder seine Wiederkunft? Denn von der Zeit her, wo die Väter entschlafen sind, verbleibt alles

---

[32] A. a. O. [33] Die neuesten Bearbeitungen 322.

[34] Vgl. hierzu E. v. Dobschütz, Apost. Zeitalter 51 f., dessen Urteil mir indessen der Bedeutung der Eschatologie nicht ganz gerecht zu werden scheint; Bultmann, a. a. O. 83.

[35] Bultmann, a. a. O. 83 f.

[36] Mt 24, 42; 25, 13; Mk 13, 13 ff.; Lk 12, 40; 21, 36.

[37] 1 Petr 4, 7; 2 Petr 3, 8—9; Jak 5, 8—9; 1 Jo 2, 18—22; Offb 22, 20. Die paulinischen Stellen s. weiter unten.

so, seitdem die geschaffenen Dinge ihren Anfang genommen." Schon sieht sich der Apostel gezwungen, diese Verzögerung zu rechtfertigen: „Nicht säumet der Herr mit seiner Verheißung, wie einige meinen, sondern er übt Langmut um euretwillen, indem er nicht will, daß jemand verlorengehe, sondern daß sich alle zur Buße wenden" (2 Petr 3, 9). Auch Jo 21, 23 scheint einer Enttäuschung vorbeugen zu wollen, die bei dem Tode des Apostels eintreten müßte, von dem man glaubte, daß ihm der Herr das Erleben der Wiederkunft verheißen habe.

II. Die Bedeutung der Eschatologie für Paulus.

Es wäre nun eine wirklich auffällige Erscheinung, die einer eingehenden Erklärung bedürfte, wenn Paulus in einer für das Leben der ersten Gemeinden so bedeutsamen Auffassung vom Urchristentum abwiche. Tatsächlich aber finden wir Paulus hier ganz auf dem Boden des urchristlichen Enthusiasmus.

Zunächst kann gar kein Zweifel sein, daß die paulinischen Gemeinden in der Stärke der eschatologischen Erwartungen nicht den übrigen Gemeinden nachstanden. Namentlich aus den Thessalonicherbriefen [38] gewinnen wir ein anschauliches Bild, wie solche Zukunftshoffnungen die Gemüter der Christen erregten. Vor allem ist man in Sorge über das Schicksal der Toten und in beängstigender Ungewißheit über den Zeitpunkt der Wiederkunft des Herrn [39]. Ja, ihre Bekehrung bestand im wesentlichen darin, daß sie sich hinwandten „zu Gott von den Götzen weg, um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen und seinen Sohn vom Himmel her zu erwarten, den er von den Toten auferweckte, Jesum unseren Retter vor dem kommenden Zorn" [40]. Auch von den Korinthern kann Paulus schreiben, daß sie „harren auf die Offenbarung unseres Herrn Jesus Christus" [41]. In dieser Gemeinde war es die eschatologische Frage der Totenauferstehung, die die Geister erregte [42]. Diese Erwartungen mögen mit der Zeit an Stärke verloren haben, sie bilden aber auch noch in der Zeit der späteren Briefe einen wichtigen Faktor im Christenleben [43]. Mit Recht

---

[38] Vgl. vor allem 1 Thess 1, 9 f.; 4, 13 ff.; 2 Thess 2, 1 ff. und Kabisch, a. a. O. 24—31.

[39] 2 Thess 2, 1 ff. Ob diese Unruhe durch übertriebenen Enthusiasmus oder anders vielleicht durch spiritualisierende Vorstellungen einer beginnenden Gnosis entstanden ist, dazu vgl. unten Abschn. B IV, 1.

[40] 1 Thess 1, 9 f. [41] 1 Kor 1, 7; vgl. 4, 5. [42] 1 Kor 15, 12. 35.

[43] Vgl. besonders 2 Kor 3, 12 f.; 5, 1 ff.; Röm 8, 22 ff.; Phil 3, 20; Kol 1, 4—6. Zu dieser Stelle meint Lueken, Gegenwartsbibel 341: „Denn die Hoffnung und zwar eine solche Hoffnung, die in der Auferstehung des Messias bereits die sichere Bürgschaft und den Anfang ihrer Erfüllung hat, eine Hoff-

schreibt J. Weiß[44]: „Das Warten auf die Parusie erscheint geradezu als der normale dauernde Stimmungszustand der Christen auch bei Paulus."

Gewiß hat Paulus manche Mitarbeiter gehabt, aber rein gar nicht berechtigt ist es, die Erzeugung der eschatologistischen Stimmung auf deren Rechnung zu setzen. In dem zweiten Thessalonicherbrief (2, 1 ff.) sehen wir, wie Paulus die Gemeinde auf seine vorherige eschatologische Predigt hinweist. Mithin haben diese Fragen zu seiner Missionspredigt gehört und haben darin gewiß keine nebensächliche Rolle gespielt. Damit soll aber keineswegs gesagt sein, daß sie immer im Zentralpunkt der Predigt gestanden haben[45]. Pieper[46] urteilt: „Ein ferneres Hauptstück in Pauli Verkündigung bildete die Eschatologie. Ja, die Wiederkunft Christi beansprucht eine so hervorragende Stelle in seinen Ausführungen, daß man geäußert hat: ‚Die Heidenmissionspredigt des Apostels ist wesentlich Verkündigung des nahenden Gerichts' (B. Weiß, Theol. 214). Dies Urteil mag zwar an einer gewissen Einseitigkeit leiden, aber es enthält doch viel Wahrheit. Für Thessalonich kann man ihm wahrscheinlich unbedenklich zustimmen. Dort ist der Tag des Herrn jedenfalls sehr stark betont worden"[47]. 1 Thess 1, 9 nennt Paulus die Parusieerwartung sofort neben der Lehre von dem einen lebendigen und wahren Gott, und im zweiten Thessalonicherbrief (2, 1 ff.) setzt er eine derartige bis ins einzelnste gehende Kenntnis von den letzten Dingen aus seiner Predigt als bekannt voraus, wie wir sie heute nicht mehr haben[48].

Aber auch für Pauli persönliches Leben sind die eschatologischen Hoffnungen von nicht zu unterschätzender Bedeutung gewesen. Was gibt ihm den Mut, die vielen Gefahren und Entbehrungen seines schwierigen Berufes als Missionar auszuhalten, wenn nicht die Hoffnung auf Teilnahme an einem anderen Reiche als der irdischen Welt, die doch nur unvollkommen und vergänglich ist! „Ja, wenn wir in diesem Leben allein auf Christus unsere Hoffnung gesetzt haben, dann sind wir bemitleidenswerter als alle

---

nung, die d. h. deren Gegenstand (vgl. 1 Petr 1, 4) ‚im Himmel schon bereit liegt', war die alles beherrschende Macht in dem Leben der ersten Christen."

[44] Urchristentum 408; vgl. auch H e i n r i c i, Paulinische Probleme 65.

[45] Gegen W i n d i s c h, Die neuesten Bearbeitungen 315, der von der „eschatologischen Zentralverkündigung" spricht.

[46] Missionspredigt 98 f.

[47] Vgl. auch O e p k e, Missionspredigt 77. „Es gehörte zur Aufgabe des Paulus, die aktuelle eschatologische Stimmung hier von neuem zu erzeugen."

[48] Was Paulus und die Thessalonicher unter der „hemmenden Macht" (5, 6) und dem „Hemmenden" (5, 7) verstanden, ist für uns heute trotz aller Erklärungsversuche noch nicht sicher zu erkennen. S. unten Abschn. B V, 3.

Menschen" [49]. „Wenn ich nach Menschenart in Ephesus mit wilden Tieren gekämpft habe, welches ist mein Nutzen davon, wenn Tote nicht auferstehen? Laßt uns essen und trinken, denn morgen sterben wir" [50].

Bis hierhin liegen die Tatsachen ziemlich klar und werden auch wohl übereinstimmend so gedeutet. Ganz anders aber ist es bei der Frage, welche Bedeutung der Eschatologie innerhalb der Theologie des Paulus zukommt. Hierbei gehen die Ansichten stark auseinander. Nach der lange Zeit hindurch herrschenden Auffassung maß man der Eschatologie nur peripherische Bedeutung zu [51], man beachtete sie gleichsam nur als einen Anhang am paulinischen Lehrgebäude, den man ohne Schaden ruhig auslassen könne. Auch heutzutage wird diese Auffassung noch vertreten [52].

---

[49] *μόνον* gehört wohl dem Sinn nach zu *ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ* (1 Kor 15, 19); vgl. Kabisch, a. a. O. 12—19. Grammatisch sind auch andere Beziehungen möglich. Sicherheit ist nicht zu gewinnen.

[50] 1 Kor 15, 32; vgl. dazu Kabisch, a. a. O. 19—24.

[51] Diesen Vorwurf macht Schweitzer, Geschichte der paulinischen Forschung 42, der ganzen nachbaurschen Forschung. Sie behandle ganz zum Schluß die Eschatologie, ohne auf Beziehungen zum übrigen Lehrsystem zu achten. „Das will heißen, daß man sie zuletzt doch nur als eine Art von Anbau an das Lehrgebäude Pauli betrachtet." Diesen Ausführungen schließt sich Wetter, Vergeltungsgedanke 71 f., an. Er kommt aber zu einem entgegengesetzten Ergebnis. Die Tatsache, daß man in der Beurteilung der paulinischen Eschatologie nicht zur Übereinstimmung komme, veranlaßt ihn dazu, dieser selbst jede Bedeutung abzusprechen. Pauli Äußerungen über dieses Thema seien „Redewendungen, die natürlich einem Gedanken Ausdruck verleihen wollen" (73). „Er spricht von Auferstehung und Gericht usw. und in Wirklichkeit ist ihm eine derartige Welt fremd" (128). Im tiefsten Grunde wird Wetter von seiner fatalistischen Auffassung der Vergeltung, die er als eine gleichsam mechanisch wirkende Kraft ansieht, zu dieser Ansicht geführt. Wie wenig sicher er sich selbst hierin fühlt, zeigt folgende Äußerung: „So sind wir auch hier zu dem Schlußsatz gedrängt, daß die Eschatologie als solche für Paulus keinen Wert hat, daß sie aber Gedanken, die ihm wichtig sind, die Form verleiht. Wohl ist er theoretisch von ihrer Wirklichkeit überzeugt." Nun, wenn diese Vorstellungen für ihn Wirklichkeit sind, dann sind sie eben keine Formen und Redewendungen mehr. Deißmann, Paulus 127, schätzt gleichfalls die Bedeutung der Eschatologie sehr tief ein. „Wer die Paulushoffnung als ‚Eschatologie' darstellt, nimmt ihr die quellende Frische, ohne doch imstande zu sein, aus den von der Stimmung des Briefschreibers stark beherrschten und verschiedenartig orientierten Bekenntnissen ein einheitliches System zu rekonstruieren." Von den älteren Autoren seien genannt: Bruins, in: Theol. Tijdschr. XXVI, der meint, für Paulus habe die Eschatologie keine Bedeutung mehr. Sie hatte es für den Juden, Paulus aber habe mit dem jüdischen Erbe gebrochen, nach Slotemaker, a. a. O. 30 f., dortselbst 31 f. eine Kritik der falschen Grundauffassung Bruins'. Ferner messen Joh. Hoffmann und Walter der Eschatologie bei Paulus nur peripherische Bedeutung zu, nach Holtzmann, Theol. II 210 A. 3.

[52] Vgl. oben A. 51.

Demgegenüber wurde nun auf der anderen Seite die Bedeutung der Eschatologie ganz gewaltig betont. Man sah in ihr das Zentrum der paulinischen Gedankenwelt [53]. Eine Darstellung des Paulinismus könne ebensogut mit ihr beginnen wie schließen, aus ihr ließe sich die gesamte paulinische Theologie klar und einheitlich verstehen.

Die meisten Forscher neigen heute wohl einer mittleren Richtung zu. Man hat erkannt, daß die landläufige Auffassung doch nicht der Bedeutung der Eschatologie auch für die Theologie des Paulus gerecht wurde. Immer mehr sah man ein, wie stark viele Hauptbegriffe der paulinischen Theologie wie Rechtfertigung, Annahme als Gottessöhne, Sakramentenlehre und Mystik ihre eschatologische Wurzel haben, wie wieder andere Lehrpunkte wie

[53] Diese extreme Betonung der Bedeutung der Eschatologie geschah wohl in dieser Schärfe zum erstenmal von K a b i s c h , der glaubte, darin den Schlüssel zum Verständnis des Paulinismus und zu seiner einheitlichen Darstellung gefunden zu haben. Eine fast nicht minder große Bedeutung mißt W e r n l e , Der Christ und die Sünde, der Eschatologie bei; vgl. z. B. VII f. S c h e t t l e r , Durch Christus 58, meint auch, daß die Verkündigung der Nähe des seligen Endreiches auf Erden „das ursprüngliche Evangelium des Apostels“ war, „nicht Soteriologie und Christusspekulation“. H o l t z m a n n , Theol. II 210, glaubt, daß die Eschatologie so sehr die Gedankenwelt des Paulus beherrsche, „daß die Darstellung derselben damit fast ebenso füglich beginnen wie schließen könnte“. Praktisch zieht er aber doch noch nicht die Konsequenzen aus dieser Erkenntnis, da auch bei ihm die Eschatologie noch ziemlich isoliert dasteht. Seiner ganzen Richtung entsprechend legt auch S c h w e i t z e r , Paul. Forschung, einen scharfen Ton auf die Eschatologie. Er hält es für das natürlichste Verfahren, mit der Eschatologie zu beginnen „und von hier aus den Weg nach der Zentrallehre vom neuen Leben in der Gemeinschaft mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus zu finden“ (42). B u l t m a n n , Die Bedeutung der Eschatologie 78, glaubt gleichfalls, daß sich die ganze Gedankenwelt des Paulus einheitlich aus seiner Eschatologie verstehen lasse. H. W i n d i s c h , Christuskult und Paulinismus, schreibt: „Wenn wir den Paulinismus nach Ursprung und Zusammenhang fassen wollen, gibt es keinen anderen Ausgangspunkt als die Eschatologie“ (221). Indessen erkennt er neben diesen eschatologisch jüdischen Elementen auch hellenistische an, und er glaubt so die Mitte zu halten „zwischen Boussets einseitiger Betonung der hellenistischen Elemente und A. Schweitzers gleich einseitiger Betonung des Eschatologismus“ (222). Man müsse festhalten, „daß der Paulinismus ein Gemisch aus Palästinensischem und Hellenistischem ist, und daß die Eschatologie mit ihrem lebendigen Zentrum, dem Messias Jesus, das Ganze zusammenhält“ (224). Weit stärker noch hatte derselbe vier Jahre früher (1912), Die neuesten Bearbeitungen 317, vgl. auch 218 ff., die Bedeutung der Eschatologie betont: „Der religiöse Glaube des Paulus ist erlebte und spannend erwartete eschatologische messianische Erlösung. Das ist das *A* und *Ω* einer zutreffenden Darstellung des echten Paulinismus“ (317). Nicht ganz so stark wie die meisten vorhergehenden betont T e i c h m a n n , Auferstehung 1, die Bedeutung der Eschatologie. „Das Christusbild ist stark eschatologisch beeinflußt, dasselbe gilt von den meisten Fundamentalbegriffen der paulinischen Theologie.“

Erlösungslehre, Anthropologie und Kirchenlehre notwendig einen eschatologischen Abschluß verlangen [54].

Gewiß ist es eine maßlose Einseitigkeit, in der Eschatologie die Zentralidee der paulinischen Theologie sehen zu wollen. Für Paulus war seine Bekehrung eine solche zu Jesus von Nazareth, den er verfolgt hatte [55]. Er, der Jude, der Pharisäer, mußte anerkennen, daß dieser Jesus, den er verfolgt hatte, der Messias war, daß dieser Messias hatte leiden, ja gekreuzigt werden können. Auch für ihn war der gekreuzigte Messias ein Ärgernis gewesen [56]. Dieses Ärgernis des Kreuzes mußte er bei seiner Bekehrung überwinden und in ihm vielmehr Gottes Weisheit erkennen. So wurde für ihn der bis zum Tode gehorsame, gekreuzigte Messias der Mittelpunkt seines Glaubens und seiner Predigt. Den Korinthern schreibt er: „Ich nahm mir vor, nichts anderes unter euch zu wissen als Jesum Christum und diesen als gekreuzigten" [57]. Dieser Kreuzestod des Messias war nun ein Sühnetod für die sündige Menschheit [58]. Das ist die Mutteridee der paulinischen Theologie. Aus ihr läßt sich auch die Eschatologie ableiten. Durch seinen Sühnetod hat uns Christus wieder die Möglichkeit gegeben, teilzunehmen an jenen Gütern der seligen Endzeit, die diesem vergänglichen bösen Äon folgen wird. Durch Christi Sühnetod ist uns die Hoffnung wiedergegeben, und die Christen brauchen nicht mehr zu trauern wie die „übrigen, die keine Hoffnung haben" [59].

---

[54] Auf diese Zusammenhänge weisen z. B. hin: Kölbing, Studien zur paulinischen Theologie, in: ThStKr (1895) 7—17; Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre, Gütersloh 1899, 350; Titius, a. a. O. 157 u. ö.; Vos, The eschatological aspect 214; Emery, L'eschatologie de l'apôtre Paul 424; Prat, La théologie de saint Paul II 486. In Sinne einer mittleren Auffassung ist auch wohl gemeint Bowen, Resurrection: „Paul's interest is not primarily in eschatology but in spiritual redemption" 125 f., vgl. auch 132, und Ubbink, Het eeuwige leven 120: „Bovendien mag men tegenover den mystiek-ethischen factor den eschatologischen niet uit het oog verliezen. De laatste light bij dem apostelstellig niet an de peripherie." Headlam, St. Paul and Christianity, behandelt die Eschatologie zwar an erster Stelle; er lehnt indessen entschieden jene übertriebene Wertschätzung ab, die in der ganzen paulinischen Lehre gleichsam nur eine Episode in der jüdischen Eschatologie sieht; er rechtfertigt diese Handlungsweise wie folgt: „We learn through it certain presuppositions which were part of St. Paul's mental equipment, and are better able to look at the questions before him from his own point of view." Reitzenstein, Religion und Eschatologie 25, wagt es bei aller Anerkennung der Bedeutung der Eschatologie nicht, in ihr die Zentralidee zu erblicken.

[55] Vgl. zum Folgenden Batiffol, Saint Paul 14 ff.; ders., Orpheus et l'Évangilie 1910, 83—113.

[56] 1 Kor 1, 23. [57] 1 Kor 2, 2; vgl. Gal 3, 1.

[58] Vgl. besonders Phil 2, 6—8; 1 Kor 15, 3; 2 Kor 5, 15; Eph 5, 2; Röm 5, 8; 2 Kor 5, 19.

[59] 1 Thess 4, 13.

Diese Hoffnung ist vor allem ein Gut der Zukunft, aber bereits in der Gegenwart wird sie teilweise antizipiert[60]. So tun sich dann Beziehungen auf zwischen den gegenwärtigen und den zukünftigen Heilsgütern und damit zwischen den entsprechenden theologischen Begriffen[61]. Das scheint mir die wahre Stellung der Eschatologie innerhalb der paulinischen Theologie zu sein. Dazu paßt gut, daß diese Hoffnung am tiefsten das ganze Bewußtsein der Urchristen erfüllte. Weit davon entfernt, die Zentral- und Mutteridee der paulinischen Theologie zu sein, kommt doch der Eschatologie eine weit mehr als peripherische Bedeutung zu, sie bildet einen wichtigen Punkt des paulinischen Lehrsystems, der wohl geeignet ist, auch viel zum Verständnis anderer Begriffe beizutragen.

III. Kurzer Literaturüberblick.

Bei dieser Bedeutung der paulinischen Eschatologie ist es verwunderlich, eine wie geringe Beachtung man ihr lange Zeit innerhalb der wissenschaftlichen Untersuchungen geschenkt hat. Indessen teilt sie dieses Schicksal ganz allgemein mit der christlichen Eschatologie. Zwar hat man auch diese nie ganz übersehen. Namentlich in den Zeiten, wo große Kriege oder andere äußere Ereignisse eine Zukunftsstimmung erzeugten, wandte man ihr Interesse zu. Indessen pflegte sich dies im allgemeinen nicht gerade sehr stark auf dem Gebiete der kirchlichen Wissenschaft widerzuspiegeln, sondern in mehr volkstümlichen, namentlich aber in häretischen Bewegungen rächte sich meistens diese Vernachlässigung der eschatologischen Fragen von seiten der berufenen Stellen bitter. Auch die wenig oder gar nicht eschatologisch gerichtete Reformation[62] hatte in der Wiedertäuferbewegung ein eschatologisches Nebenspiel.

Das Zeitalter des Rationalismus zeigte für die Eschatologie kein Verständnis. Ist es doch eine durch die Geschichte von Anfang an bestätigte Erscheinung[63], daß der Rationalismus durchaus uneschatologisch orientiert ist. So führte er auch jetzt zu einer Verflüchtigung und bildlichen Auffassung der eschatologischen Begriffe wie Wiederkunft Christi, Gericht, Auferstehung usw.[64].

---

[60] Vgl. unten Abschn. E. [61] Vgl. unten Abschn. E.

[62] Eine Ausnahme macht M. Servet, Christianismi restitutio 1553, der zwar auch kein zusammenhängendes System bietet, sich aber in zerstreuten Bemerkungen eingehend mit der Eschatologie befaßt. Vgl. Jahrb. f. deutsche Theologie (1867) 301—317.

[63] Ein gutes Beispiel hierzu bieten die Gnostiker.

[64] So z. B. Fleck, De regno divino 458 ff., 481 ff.; Rückert, Christliche Philosophie II 434 f.; Hase, Leben Jesu[2] 1835, 225 f.; Baum-

Indessen blieb die Reaktion nicht aus. Männer wie Bengel, Oetinger, Herbart, Auberlen, Tholuck, Philippi waren stark eschatologisch orientiert. So vertreten auch die Irwingianer durchaus diese Richtung [65]. Im vergangenen Jahrhundert nahm dann auch in den Kreisen der kirchlichen Wissenschaft das Interesse für Eschatologie gewaltig zu. Vor allem wandte man sein Augenmerk auf die urchristliche Eschatologie [66]. Namentlich ist Schleiermacher ein Verdienst in dieser Hinsicht zuzuschreiben. Zwar war er in diesem Punkt nicht original, sondern er verarbeitete verschiedene Seiten einer bereits bestehenden Richtung. Besonders wies seine Wiedereinführung des Begriffes des Reiches Gottes im Unterschiede von der Kirche auf die Eschatologie hin [67]. Nicht zum Nutzen der Theologie beschäftigte sich nun auch die Philosophie mit diesen Fragen [68].

Von einer wissenschaftlichen Behandlung der paulinischen Eschatologie kann bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts keine Rede sein. In der patristischen Zeit und im Mittelalter kannte man keine gesonderte Behandlung der Lehre der einzelnen Verfasser des Neuen Testamentes. Man benutzte eben die hl. Schriften nebeneinander, ohne bewußt und systematisch auf die Eigenheiten der Gedankengänge der einzelnen Autoren einzugehen. Eine solche gesonderte Behandlung stellte sich erst als notwendig heraus, als man unter dem Einfluß des Rationalismus begann, innerhalb des neutestamentlichen Schrifttums Widersprüche zu entdecken [69]. Ja, man fand solche Widersprüche nicht nur zwischen den verschiedenen Verfassern, nein, auch innerhalb der ein und demselben Verfasser zugeschriebenen Schriften, was dann dazu führte, ganze

---

garten-Crusius, Bibl. Theol. 439 ff.; Usteri, Paulin. Lehrbegr. [5] 345; Richter, Die Lehre von den letzten Dingen 1833, 200—214; Vatke, in: Berliner Jahrbücher 1830 Nr. 98, nach Weizel, Urchristliche Unsterblichkeitslehre 582.

[65] Vgl. Luthardt, Lehre von den letzten Dingen 37—71, und Atzberger, Eschatologie 356 A. 1.

[66] Vgl. dazu K. Lühr, Das Bild Jesu bei den Eschatologen, in: Prot. Monatsh. (1903) 64 ff.

[67] Schmidt, Die eschatologischen Lehrstücke 456.

[68] Vgl. z. B. Fr. Richter, Die Lehre von den letzten Dingen, eine wissenschaftliche Kritik, aus dem Standpunkt der Religion unternommen I, Breslau 1833; s. darüber auch Weizel, Unsterblichkeitslehre 579 ff., und Schmidt, Eschat. Lehrstücke 466 f., nach dem auch Hegels Philosophie einen Einfluß auf die Behandlung der Eschatologie gewann.

[69] Vgl. bezl. der Eschatologie Wegscheider, Instit. theolog. dogm. ed. VI; Hahne, 1829, 613 u. 628, die die Eschatologie des Neuen Testaments als eine unharmonische Zusammensetzung verschiedener Lehrtypen darzustellen suchen. Ähnlich Rückert, Christl. Philos. VI 429 ff., nach Weizel, Unsterblichkeitslehre 586 u. 906.

Schriften oder Teile für unecht zu erklären. Man schritt zur sogenannten Quellenscheidung. Bahnbrechend wirkte auf diesem Gebiete Ferd. Christian Baur, der Gründer der Tübinger Schule, der namentlich durch seine Scheidung zwischen Petrinismus und Paulinismus die Aufmerksamkeit mit aller Entschiedenheit auf die Erforschung des Paulus lenkte. Indessen wandte man innerhalb der paulinischen Lehre der Eschatologie noch gar keine Aufmerksamkeit zu. Seit der Reformation pflegte man bei den Protestanten das Evangelium des Paulus vom Rechtfertigungsgedanken aus zu verstehen, gleichsam eine einzige große Darstellung dieses Gedankens daraus zu machen. Das war eine Einseitigkeit, die nicht zu einer rechten Würdigung der Eschatologie führen konnte. Auch die Tübinger Schule führte nun keineswegs über diese Tradition hinaus, vielmehr trieb sie geradezu die altprotestantische Auffassung auf die Spitze [70].

Ganz geringe Ansätze zur Würdigung der Eschatologie finden sich bei Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche [2] 1857. Indessen ist es nicht mehr als ein dialektisches Manöver gegen Ferd. Christ. Baur, wenn Ritschl meint, daß die Parusieerwartung einen sehr wichtigen Teil des gemeinsamen Lehrbestandes zwischen Paulus, den Uraposteln und dem Judentum gebildet habe, denn im übrigen nimmt er weder in diesem Werke, noch in dem umfassenderen „Rechtfertigung und Versöhnung" auf die Eschatologie Bezug [71]. Mehr Beachtung schenkt ihr schon Lipsius, Die paulinische Rechtfertigungslehre, der meint, daß der Gedanke an die Parusie die Ideen des Apostels innerlich zusammenhält [72]. Eine eingehendere Behandlung findet die Eschatologie des Paulus wohl zum erstenmal bei Ferd. Christian Baur, Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie 1864. Baur findet, daß Paulus mit dem Urchristentum im Glauben an die Nähe der Parusie und an die übrigen eschatologischen Ereignisse einig sei [73]. Von Baur an fehlt eine Behandlung der Eschatologie des Paulus wohl in keiner Darstellung der neutestamentlichen Theologie. Auch Otto Pfleiderer, Der Paulinismus 1873, [2] 1890, behandelt sie. Gleichfalls beschäftigt man sich in Spezialabhandlungen mit dieser Frage. Schon vor Ferd. Christ. Baurs angeführtem Werk war 1862 erschienen Klöpper, Zur paulinischen Lehre von der Auferstehung. Auslegung von 2 Kor 5, 1—6. Klöpper findet eine Einheit in der paulinischen Eschatologie. Von den späteren Abhandlungen seien genannt: M. Seisenberger, Die Lehre von der Auferstehung des

---

[70] Titius, Paulinismus 20.
[71] Schweitzer, Paulinische Forschung 16. [72] Ders. 16.
[73] Schweitzer, a. a. O. 17.

Fleisches nach dem 15. Kapitel des ersten Korintherbriefes, Regensburg 1867, welches Werk eine durchaus beachtenswerte biblisch-theologische Studie darstellt. Es wird anerkannt, daß Paulus für die nahe Zukunft die Parusie erwartet habe. Widersprüche innerhalb der Eschatologie werden nicht gefunden; ferner W. Grimm, Über die Stelle 1 Kor 15, 20—28, 1873; Stähelin, Zur paulinischen Eschatologie, 1874; Köstlin, Die Lehre des Apostels Paulus von der Auferstehung des Fleisches, 1877; E. Waitz, Über 2 Kor 5, 1—4, 1882; Joseph Holl, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches nach 1 Kor 15, 13—55, 1883; Wetzel, Über 2 Kor 5, 1—4, 1886.

Abgesehen von den Einzeluntersuchungen sind die Darstellungen wenig eingehend. Vor allen Dingen vermißt man eine geschlossene Gesamtdarstellung. Man gefällt sich darin, Widersprüche auf Widersprüche zu konstatieren, ohne sich einmal ernstlich der Mühe zu unterziehen, die Frage zu untersuchen, ob nicht schließlich doch ein einheitlicher Aufriß zu finden sei. Namentlich unterläßt man es auch, die Beziehungen der übrigen paulinischen Lehrbegriffe zur Eschatologie klarzulegen, d. h. m. a. W., man betrachtet die Eschatologie im Grunde genommen doch nur als einen Anbau an Pauli Lehrgebäude[74].

Diesem Übelstande will nun Richard Kabisch' Werk „Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus" abhelfen. Er glaubt, von der Eschatologie aus den ganzen Paulinismus einheitlich verstehen zu können. Er meint, die paulinische Eschatologie sei vollständig aus jüdischen Prämissen zu erklären. Auffällig ist die physische Seite, die er in vielen paulinischen Begriffen findet. Leben sei physisches Leben, Tod sei physischer Tod, vollständige Existenzvernichtung nach Leib und Seele[75]. Vor dieser Existenzvernichtung bebe Paulus zurück mit allen Fasern seines Herzens. Das Pneuma aber, das eine wenn auch überweltliche Materie sei, könne uns vor diesem gräßlichen Schicksal der Vernichtung bewahren. Diese Materie gehe in die Leiblichkeit ein, bleibe mit dem verwesenden Leichnam verbunden und sei das Unterpfand der dereinstigen Auferstehung. Wer das Pneuma nicht besitze, für den sei mit dem Tode alles aus. Er sei für alle Ewigkeit vernichtet und er stehe auch beim Jüngsten Gericht nicht auf. Dieses finde nur über die dann noch lebenden Ungerechten statt. Die Leiber mit Pneuma ständen auf. Die Gerechten gingen ohne Gerichtsakt ins Leben ein; überhaupt werde jeder gerettet, der

[74] Schweitzer, a. a. O. 40 ff.
[75] Kabisch, a. a. O. 75 ff., 93—110, 110—134.

das Pneuma habe. Alle anderen fielen ewiger Vernichtung anheim. Eine Hölle als Ort ewiger Qualen kenne Paulus nicht. Mit Recht lehnen die meisten Späteren Kabisch' Ausführungen als ungeheuerliche Konstruktionen ab. Diese Ungeheuerlichkeiten führten dazu, das Buch als Ganzes abzulehnen und damit auch den diesen Übertreibungen zugrunde liegenden wahren Kern. So blieb Kabisch ohne größere Bedeutung. Man befährt bei der Behandlung der paulinischen Eschatologie weiterhin im wesentlichen das alte Geleise.

Immerhin wendet man ihr doch größere Aufmerksamkeit zu. Von Spezialschriften sei zunächst I. R. Slotemaker de Bruine, De Eschatologische Voorstellingen in I en II Corinthe, Utrecht 1894, genannt, der im wesentlichen die alte traditionelle Auffassung vertritt, wonach sich in der Eschatologie keine bedeutenden Widersprüche finden. Bruston, La vie future d'après Saint Paul, Lausanne 1894, steht ganz offensichtlich unter dem Einfluß jener rationalistischen Ideen, wonach die eschatologischen Begriffe wesentlich Bilder sind zum Ausdruck anderer Gedanken. So bedeutet nach Bruston z. B. die Auferstehung nichts anderes als die Vereinigung der Seele mit Christus nach dem Tode. In der Schule von Montauban schenkt man der Eschatologie größere Aufmerksamkeit. Von Untersuchungen speziell über die paulinische Eschatologie seien genannt: A. Justamon, Etude sur l'eschatologie de Jésus et de Saint Paul, 1898, und A. Bouniol, Essai sur la vie future d'après Saint Paul, 1898. Zu erwähnen ist noch Tony Baldy, Le principe de la vie éternelle d'après Saint Paul, Paris 1898. Alle diese Schriften sind indessen von keiner größeren Bedeutung.

Weit wichtiger ist E. Teichmann, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehung zur jüdischen Apokalyptik, 1896. Schon Pfleiderer, Holsten und Heinrici hatten einen wesentlichen Einfluß hellenistischer Ideen auf die Gedankenwelt des Paulus angenommen. Pfleiderer und Heinrici — Holsten steht hier abseits — und ihre Anhänger übertragen diese Einflüsse auf die Eschatologie. Unter dem Einfluß des Hellenismus habe Paulus seine ursprüngliche pharisäische Zukunftserwartung mit Todeszwischenzustand, Auferstehung und Weltgericht zugunsten jener spiritualistisch-hellenistischen Auffassung einer sofort nach dem Tode eintretenden Vereinigung der Seele mit Christus aufgegeben, womit der schließliche Endzustand erreicht sei. Der Weg dieser Entwickelung gehe vom ersten Thessalonicherbrief (c. 4), wo eine körperliche Auferstehung gelehrt sei, über den ersten Korintherbrief (c. 15) mit der Annahme eines pneumatischen Leibes zum zweiten Korintherbrief (c. 5),

wonach sofort nach dem Tode die Vereinigung mit Christus erfolge. Im Philipperbrief triumphiere diese Ansicht. Indessen muß Pfleiderer eingestehen, daß auch noch in den späteren Briefen des Paulus die jüdisch-eschatologische Erwartung neben der griechisch-spiritualistischen bestehe, und daß Paulus den Widerspruch zwischen diesen beiden Anschauungen einfach nicht gemerkt habe[76]. Wir sahen, daß Kabisch auf der anderen Seite glaubte, die ganze Eschatologie aus dem Judentum erklären zu können. Er hielt die behauptete Entwickelung für eine Täuschung und meinte, die Eschatologie sei von Anfang bis zu Ende eine Einheit. Teichmann knüpft nun wieder an Pfleiderer an, geht aber noch weit über ihn hinaus. Er meint, daß durch die griechischen Ideen die ganze Eschatologie des Paulus aufgelöst werde. Er gefällt sich darin, nun eine Antinomie nach der anderen zu konstatieren. Im ersten Thessalonicherbrief lehre Paulus noch eine Auferstehung in irdischen Leibern, im ersten Korintherbrief werde unter dem Einfluß der griechischen Lehre vom Geist und Fleisch der Begriff der Verwandlung eingeführt. Im zweiten Korintherbrief ziehe Paulus die letzten Konsequenzen aus dieser Lehre. Die Totenauferstehung werde aufgegeben. Damit falle nun auch die Parusie und die Vorstellung vom Gericht. Bei seinem Universalismus gelange nun Paulus zur Annahme der Beseligung aller. Die als Ungläubige Gestorbenen gelangen in der Zeit zwischen Parusie und Herrschaftsübergabe — welche Begriffe aber nach Teichmann späterhin aufgegeben sind!!? — zum Glauben an Christus. Sie empfangen den Geist und werden selig[77]. Auch Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie[1] 1897, [2] 1911, unterscheidet ähnlich zwischen zwei großen einander widersprechenden Gedankenreihen in der Eschatologie des Paulus, der populären und der pneumatischen Eschatologie, welche hellenistischer Art sei. Desgleichen konstatiert Sokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus und ihre Beziehungen zueinander, 1903, in der Auferstehungshoffnung eine Spannung zwischen ursprünglich jüdischer und hellenistischer Denkweise.

Im Gegensatz zu diesen Auffassungen findet B. Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testamentes, 1888, eine Einheit in der paulinischen Eschatologie. Speziell gegen die hellenistische Beeinflussung wendet sich E. Kühl, Über 2 Kor 5, 1—10. 1904, der zu dem Ergebnis kommt, daß auch nach 2 Kor 5, 1—10 die Bekleidung mit dem pneumatischen Leibe bei der Parusie

---

[76] Vgl. Schweitzer, Forschung 52 ff.
[77] Vgl. auch Schweitzer, Forschung 59 f.

erfolge. Der Frage nach den beiden widersprechenden Gedankenreihen in der Eschatologie des Paulus widmet K. Deißner, Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus, 1912, eine eingehende Behandlung. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es unrichtig sei, „in den paulinischen Zukunftshoffnungen zwischen zwei parallel laufenden Gedankenreihen zu scheiden oder sogar behaupten zu wollen, daß die eine die andere Reihe verdrängt und beseitigt habe“ (S. 98).

Die Schule der Ultra-Tübinger, die über Ferd. Christ. Baur hinausgehend auch die Hauptbriefe des Paulus für unecht erklären will, beruft sich dafür auf hellenistische und vor allem gnostische Beeinflussung der Paulinen. Ihre Vertreter können deshalb mit der Eschatologie nicht viel anfangen. „Die Gnostiker sind wirkliche Spiritualisten, Leugner der Eschatologie und der körperlichen Auferstehung. Paulus ist Eschatologiker, erwartet die Parusie und die Verwandlung seines Leibes. Darum müssen die Ultra-Tübinger das Jüdisch-Eschatologische an dem System des Paulus ins Geistige umdeuten oder unter den Tisch fallen lassen. Und wirklich wird das ominöse Wort Eschatologie in ihren Werken sozusagen nie ausgesprochen“ [78].

Einen Versuch, von der Eschatologie aus den Paulinismus zu verstehen, bildet das Werk von A. Titius, Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit, 1900. Eine Gesamtdarstellung der paulinischen Eschatologie bietet uns Kennedy, St. Pauls conceptions of the last things, 1904. Er behandelt u. a. die Beziehungen zum Judentum, zu Jesus und zur Urgemeinde und vertritt im wesentlichen die alte traditionelle Auffassung. Den Parusiegedanken behandelt sehr gut F. Tillmann, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen, 1909. Er kommt auf Grund einer eingehenden Prüfung der Texte zu dem Ergebnis, daß Paulus anfänglich die Parusie noch zu seinen Lebzeiten erhofft habe, später träte diese Hoffnung immer mehr zurück, aber stets erwarte er wohl die Parusie für die baldige Zukunft, etwa für die noch lebende Generation. Eine knappe, aber ganz gute Darstellung bietet auch Emery, L'eschatologie de l'apôtre Paul, Lausanne 1913. Sehr beachtenswert sind auch die Ausführungen bei Prat, La théologie de Saint Paul II 485—526. Zu einer wesentlichen Ablehnung des eschatologischen Gerichtsgedankens zugunsten einer mehr mechanischen stets fortwirkenden Vergeltungsmacht nach Art der *εἱμαρμένη* kommt Wetter, Der

---

[78] Schweitzer, a. a. O. 110. Ein Vertreter dieser Ultra-Tübinger ist z. B. D. Völter, Paulus und seine Briefe, der tatsächlich alle für die Eschatologie wichtigen Stellen als Interpolation auffaßt.

Vergeltungsgedanke bei Paulus, 1912. Die jüngste der mir zugänglichen Arbeiten[79], I. Th. Ubbink, Het eeuwige leven by Paulus 1917, behandelt die Eschatologie namentlich vom religionsgeschichtlichen Standpunkt. In den exegetischen Ausführungen wird wesentlich die alte traditionelle Auffassung vertreten. Ubbink sieht die Eschatologie des Paulus als eine Einheit an.

IV. Hervorhebung einiger Probleme.

Wir sahen, wie in neuerer Zeit auch in der Wissenschaft die Eschatologie des Paulus immer mehr Interesse fand. Dieser kurze Literaturüberblick wird indessen auch das schon gezeigt haben, daß von einer Lösung dieser Frage nicht im entferntesten gesprochen werden kann. Damit würde sich jede Rechtfertigung einer erneuten Behandlung dieses Themas erübrigen. Ohne nun der eigentlichen Abhandlung vorzugreifen, seien wenigstens einige der Hauptprobleme genannt. Am eindringlichsten hat wohl A. Schweitzer[80] auf solche Probleme hingewiesen. Hören wir ihn darüber! „Man verzichtet darauf, jemals Klarheit darüber zu gewinnen, in welcher Aufeinanderfolge er (sc. Paulus) sich Gericht und Totenauferstehung denkt, und ob er nur eine Auferstehung und ein Gericht oder eine Auferstehung der ‚Gerechten' und eine andere annimmt und für diese wieder ein oder zwei Gerichtsakte voraussetzt“[81]. Man müsse versuchen, eine Antwort zu finden auf die elementaren Fragen, welche sich notwendig aus der Vorstellung von den Endereignissen ergeben. „Was wird bei der Parusie aus den Nichterwählten und was aus den Erwählten, die aber nicht gläubig geworden waren, weil sie die Kunde des Evangeliums nicht erreicht hat? Das endgültige Schicksal beider Menschenklassen kann doch nicht dasselbe sein? Erleiden die, die bei der Parusie nicht zur Herrlichkeit eingehen, den Tod oder die Vernichtung? Wie verhalten sich diese beiden Vorstellungen zueinander? Der ‚Tod' wird nach 1 Kor 15, 26 erst am Ende des messianischen Reiches überwunden. Ist eine allgemeine Auferstehung vorher denkbar? Erfolgt sie auf Grund dieses Triumphes?“[82] „Wer ersteht bei der Parusie? Findet dabei ein Gericht statt? Über wen wird es gehalten? Wonach und worüber wird entschieden? Worin bestehen Lohn und Strafe? Was geschieht mit den überlebenden Menschen der letzten Gene-

[79] Gray, A picture of the resurrection, London 1918, war mir nicht zugänglich.
[80] Paulinische Forschung, passim.
[81] Schweitzer, a. a. O. 41 f., ähnlich 134.
[82] Ders. 48 f.

ration, die nicht zum messianischen Reich bestimmt sind? Wie verhalten sich Gericht und Erwählung zueinander? Was geschieht mit den Gläubigen, die erwählt und getauft sind, die ihre Gnade aber durch unwürdigen Wandel verloren haben? Können sie die Seligkeit überhaupt verlieren, oder werden sie nur vom messianischen Reich ausgeschlossen?"[83] „Zu beachten ist, daß das Eschatologische in den Sakramenten Pauli überall durchbricht. Sie wirken nicht Wiedergeburt, sondern Auferstehung"[84]. Solche Fragen sind nun keineswegs alle von Schweitzer zum erstenmal gestellt. Schon vor ihm und nach ihm hat man sie z. T. behandelt, die schwierigsten allerdings hat man noch stets umgangen. Sicherlich wird dies auch teilweise daher rühren, daß einigen Fragen Schweitzers eine Auffassung zugrunde liegt, die selbst erst einmal zu beweisen ist. Neben diesen Fragen Schweitzers ließen sich noch viele andere stellen. So hat z. B. die Frage nach dem Ursprung der paulinischen Eschatologie noch keine methodisch gute Behandlung erfahren. Welche Momente hat Paulus aus dem Judentum, welche aus dem Hellenismus? Inwieweit findet sich Jesu Eschatologie bei ihm wieder? Stimmt er mit den Anschauungen der Urapostel und der Urgemeinde überein? Hat er vielleicht Sondergut in seiner Eschatologie? Wenn ja, wie ist es zu erklären? Auch die Frage, ob wir eine einheitliche Auffassung in der Eschatologie finden können, oder ob sie aus vielen einander widersprechenden Teilen besteht, ist noch nicht vollständig gelöst. Auch heute noch wird neben der Einheitlichkeit die Auffassung, die überall Antinomien sieht, vertreten[85]. Ja, auch in der Frage, ob die Eschatologie nicht ganz aufgegeben sei, ist man noch nicht zur Einigung gelangt[86].

V. Unsere Aufgabe.

Wir wollen nun nicht die Gesamtheit der Fragen zum Ziel unserer Abhandlung machen, sondern uns in etwa beschränken. In neuerer Zeit ist es üblich, eine Frage der paulinischen Theologie namentlich unter den folgenden Gesichtspunkten zu behandeln. Wie verhält sich die Lehre Pauli zur Lehre der Urkirche? Diese Fragestellung ist seit Ferd. Christ. Baur notwendig. Welches ist besonders das Verhältnis zur Lehre Jesu? Hierauf eine Antwort

---

[83] Ders. 187.

[84] Ders. 169, vgl. auch 188 u. 192; ferner Wetter, Vergeltungsgedanke 72.

[85] Weinel, Theologie 426. Im übrigen sei auf den Hauptteil der Arbeit verwiesen.

[86] Vgl. dazu den eigenen Abschnitt darüber unten Abschn. G.

zu suchen, bemüht man sich vor allem seit Wredes Paulus, der zum Ergebnis kommt: entweder Jesus oder Paulus. Dazu kommt dann die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise, bei der man meist gegensätzlich fragt, ob Paulus aus dem Judentum oder dem Hellenismus zu erklären sei. Dieser modernen Fragestellung wollen wir nun nicht folgen. Auch versagen wir es uns, der so außerordentlich interessanten Frage des Zusammenhanges paulinischer und johanneischer Gedanken in der Eschatologie nachzugehen. Nicht deshalb tun wir es, weil wir diese Fragestellungen für unberechtigt oder wertlos hielten; nein, ganz gewiß verspricht eine Behandlung der paulinischen Eschatologie unter diesen Gesichtspunkten gute Früchte. Indessen glauben wir, daß auch Paulus zum großen Teil aus sich zu verstehen ist, und daß eine zusammenhängende Darstellung seiner Gedanken nicht minder wertvoll ist. So wollen wir denn versuchen, uns ein Bild jener Gedankenwelt zu machen, die Paulus sein eigen nannte, zwar nicht der gesamten Welt jenes großen Geistes, aber doch eines Teiles, der, wie wir sahen, gewiß nicht an der Peripherie lag. Zwar sind wir uns sehr wohl bewußt, daß manche der erwähnten Aufgaben, z. B. eine Untersuchung des Ursprunges der paulinischen Eschatologie auch viel zum Verständnis des Apostels selbst beitragen kann, und daß sie einfach unerläßlich ist für die für die Dogmatik so wichtige Frage der Scheidung von Bild und Sache. Deshalb werden wir auch nicht verfehlen, zum besseren Verständnis paulinischer Gedanken auf zeitgenössische Anschauungen hinzuweisen. Auch wollen wir untersuchen, ob Pauli eschatologische Anschauungen sich gegenseitig ganz oder teilweise aufheben, ob sie vielleicht in Widerspruch stehen zu anderen Teilen seines Lehrgebäudes, oder ob sie selbst eine geschlossene Einheit bilden und sich gut seinen übrigen Lehren anpassen, ja, sogar als ihre notwendige Ergänzung und Vollendung gefordert werden.

Bei der Behandlung unseres Themas dürfen wir die durch die Sache selbst und die Quellen gegebenen Schwierigkeiten nie aus dem Auge verlieren. Nie dürfen wir vergessen, daß wir es bei der Eschatologie mit einer Prophezie zu tun haben. Deshalb kommen ihr auch alle Eigentümlichkeiten der Prophezie zu. Diese legt nun die zukünftigen Ereignisse „mehr nach ihrem logischen Zusammenhang als nach ihren konkreten zeiträumlichen Formen dar und läßt im einzelnen nicht immer genau erkennen, wo in der Darstellung Bild und abgebildete Sache sich scheiden“ [87]. „Die Schranken, die Paulus für alle prophetische Er-

---

[87] Atzberger, Eschatologie 195, vgl. auch 304.

kenntnis aufstellt, gelten auch für seine eigene." Auch er schaut nach Gottes Ordnung die Dinge der Zukunft nicht „von Angesicht zu Angesicht", sondern „mittels Spiegels in einem Rätsel", in einer sinnbildlichen Gestalt, deren bildloser Sinn von uns wohl geahnt, aber von dem Propheten selbst am allerwenigsten herausgeschieden werden kann [88].

Eine weitere nicht zu unterschätzende Schwierigkeit liegt in dem Charakter der Quellen als Gelegenheitsschriften. Paulus schreibt nie, um eine systematische Darstellung seiner Lehre zu geben. Seine Schriften verfolgen praktische Zwecke der Seelsorge und nehmen auf jeweils bestehende Verhältnisse Bezug. So ist es an und für sich wohl denkbar, daß wir selbst über wichtige Lehrpunkte in den Briefen nichts finden. Aus diesem argumentum e silentio nun zu schließen, Paulus habe diesen Lehrpunkt nicht gekannt, wäre ein Fehler, wie er kaum schlimmer gemacht werden könnte. Hätten sich z. B. bei der eucharistischen Feier in Korinth keine Mißstände eingestellt, so würden wir wohl kaum in Pauli Briefen auch nur ein Wort über diesen Punkt finden. Was die Eschatologie speziell anbelangt, so sind die Ausführungen über diesen Punkt im zweiten Thessalonicherbrief wie im ersten Korintherbrief durch irrtümliche Auffassungen in der Gemeinde hervorgerufen.

VI. Die Quellen.

Zunächst müssen wir die Apostelgeschichte und den Hebräerbrief von unserer Untersuchung ausschließen. In der Apostelgeschichte sind die Reden des Petrus und Paulus einander so ähnlich, „daß wir in beiden nicht primäre Zeugnisse von der Art der Apostel haben können" [89]. Zwar geht es zu weit, zu behaupten, der Verfasser habe diese Reden nach antikem Historikerbrauch seinen Helden in den Mund gelegt [90]. Ganz gewiß kann ihr Inhalt

[88] Beyschlag, Theologie 251 f.; vgl. ferner Heinrici, Paulinische Probleme 66; Seeberg, Ewiges Leben 91 ff. Robertson sagt: „God's promises never are fulfilled in the sense in which they seem to have been given," nach Mackintosh, Studies in Christian Eschatology 307. Salmond, Immortality 508, weist ferner darauf hin, daß Paulus auch in der Eschatologie Termini gebrauche, die von verschiedenen Seiten genommen seien und eine andere als die übliche Bedeutung hätten. — Vielleicht darf man auch darauf hinweisen, daß im allgemeinen der Paulinismus ein schwer zu verstehendes Gebilde ist; vgl. dazu Windisch, Christuskult und Paulinismus 223.

[89] Titius, Paulinismus 3.

[90] So u. a. Baur, Paulus, der Apostel Jesu Christi 1845, 101 ff.; Zeller, Die Apostelgeschichte nach ihrem Inhalt und Ursprung kritisch untersucht 1845, 155 ff.; Jülicher, Einleitung 35 f.; Weinel, Paulus [2]

auch auf geschichtliche Treue Anspruch machen[91]. Aber immerhin ist das eigentlich paulinische Gut aus der Form, in der uns die Reden in der Apostelgeschichte überliefert sind, nicht leicht herauszuschälen, so daß es methodisch das Bessere sein dürfte, von diesen Quellen keinen Gebrauch zu machen. Was den Hebräerbrief anbetrifft, so urteilt man jetzt insofern wohl einheitlich, als man anerkennt, daß er unmöglich unmittelbar von Paulus stammen kann.

Die übrigen Briefe pflegt man in vier Gruppen einzuteilen. Die erste umfaßt die beiden Thessalonicherbriefe, die zweite die vier Hauptbriefe, nämlich den Galater-, Römer-, ersten und zweiten Korintherbrief, die dritte die Gefangenschaftsbriefe (Kol, Eph, Phm, Phil) und die vierte die Pastoralbriefe (1 Tim; Tit; 2 Tim).

Von der ersten Gruppe ist die Echtheit des zweiten Thessalonicherbriefes seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts bis auf den heutigen Tag heftig umstritten worden[92]. Lange Zeit hindurch suchte man die Unechtheit durch sachliche Verschiedenheit gegenüber dem ersten Brief gerade bezüglich der Eschatologie zu erweisen. Indessen dürfen diese sachlichen Bedenken heute endgültig als widerlegt angesehen werden[93]. Die Hauptschwierigkeit sieht man jetzt darin, daß es psychologisch wenig wahrscheinlich erscheine, daß Paulus diesen zweiten Brief kurz nach dem ersten geschrieben habe. Dafür möge man noch eine Erklärung suchen, die Echtheit des sprachlich wie sachlich durchaus paulinischen Briefes kann dadurch nicht mehr in Frage gestellt werden.

Die Hauptbriefe sind fast immer für echt paulinisch gehalten worden. Die Ultra-Tübinger, die sie namentlich wegen angeblich gnostischer Beeinflussung für unecht erklären wollten, fanden wenig Anklang. Neuerdings verteidigt gerade vom Standpunkt gnostischer Beeinflussung aus Weinel[94] ihre Echtheit.

130; J. Weiß, Urchristentum 101. Weitere Vertreter dieser Ansicht s. bei Pieper, Missionspredigt 22.

[91] Die Echtheit einzelner dem Inhalt und Gedanken, nicht der Form nach verteidigt ganz ausführlich Pieper, Missionspredigt 22—61.

[92] Über den Stand der Echtheitsfrage orientiert ganz gut Hadorn, Die Abfassung der Thess 1—12.

[93] Harnack, Das Problem des zweiten Thessalonicherbriefes 560; R. Knopf, Einführung in das Neue Testament 1919, 71; Schaefer-Meinertz, Einleitung 1921, 97 ff.; dortselbst auch Literaturangabe.

[94] H. Weinel, Die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe im Lichte des antignostischen Kampfes. W. kommt zu dem Ergebnis, daß tatsächlich Paulus mit Gnostikern zu kämpfen hat. „Hier spricht also überall ein Mann, dem die gnostischen Bilder geläufig sind und gnostische Worte von selbst auf die Lippen treten, und der doch kein Gnostiker ist" (388). Diese eigentümliche Stellung der Hauptbriefe könne nicht anders erklärt werden, als daß

Von den Gefangenschaftsbriefen ist der Epheserbrief noch nicht allgemein als echt anerkannt. Indessen sind es nur formelle Gründe, die man gegen die Echtheit anführen kann. Inhaltlich bietet der Brief nichts, was nicht von Paulus herrühren könnte. Wir nehmen ihn deshalb mit den meisten Forschern als echt paulinischen Brief hin[95].

Am meisten umstritten sind noch die Pastoralbriefe. Ihre Echtheit wird ziemlich allgemein in der liberalen protestantischen Theologie geleugnet, während sie den Katholiken wie den orthodoxen Protestanten nach wie vor als echt gelten. Eine kleine Rückwärtsbewegung ist indessen schon in der liberalen Kritik zu bemerken. Feine[96] hält sie für „Bearbeitungen echt paulinischen Materials", und Harnack[97] meint, ihnen lägen höchstwahrscheinlich paulinische Briefzettel zugrunde. F. Torm[98] urteilt, daß man die Eigenart der Sprache, worauf man ein so großes Gewicht lege, zu Unrecht gegen die Echtheit der Briefe anführe. Auch bezüglich der Entwickelung paulinischer Gedanken sei ein größerer Sprung von den Hauptbriefen zu den Gefangenschaftsbriefen, als von den letzteren zu den Pastoralbriefen nachzuweisen. Indessen ist die Frage wissenschaftlich noch keineswegs allseitig gelöst. Daher würde es methodisch falsch sein, die Pastoralbriefe einfach neben den anderen Briefen zu verwenden. Wir widmen ihnen eine besondere Behandlung und vermögen so vielleicht einen Beitrag zur Frage nach ihrer Echtheit zu liefern.

VII. Die Methode.

Unser Ziel ist es, die Darstellung so anzulegen, daß sie möglichst treu die Gedankenwelt des Paulus widerspiegelt. Es müssen demnach die Gedanken, die am meisten Pauli Geist erfüllten, auch bei uns im Vordergrund der Darstellung stehen. Vor allem haben wir uns vor der mit Recht so verpönten Lokalmethode zu hüten, vielmehr müssen wir die Stellen verwerten unter Berücksichtigung ihres Zusammenhanges und der Tendenz des Schreibens. Da nun in der paulinischen Eschatologie eine Entwickelung behauptet

---

diese Briefe dem kirchlich-gnostischen Kampfe vorausgingen, also „die frühesten Erzeugnisse sind, die uns aus der christlichen Gemeinde überliefert sind" (388). Dann läge aber auch kein Grund vor, sie einem anderen als dem Paulus zuzuschreiben (388—393).

[95] Vgl. die guten Ausführungen bei H. Appel, Einleitung in das Neue Testament, Leipzig 1922, 64—66.

[96] Einleitung 1913, 76.

[97] Der Heiland, in: Reden und Aufsätze I 2, 310 A.

[98] Über die Sprache in den Pastoralbriefen, in: ZntW XVIII (1918/19) 225—243.

wird, die mehr Revolution als Evolution ist[99], da aber anderseits eine fortbildende Entwickelung durchaus nicht unwahrscheinlich ist, benutzen wir die Briefe ihrer Chronologie entsprechend. Wir schließen uns dabei der üblichen Chronologie an[100]: erster Thessalonicherbrief, zweiter Thessalonicherbrief, Galaterbrief, erster Korintherbrief, zweiter Korintherbrief, Römerbrief, Kolosserbrief, Epheserbrief, Philemonbrief, Philipperbrief, erster Timotheusbrief, Titusbrief, zweiter Timotheusbrief.

Man kann nun bei der chronologischen Benutzung der Quellen einen doppelten Weg einschlagen. Entweder behandelt man die gesamte Eschatologie jedes einzelnen Briefes oder wenigstens jeder einzelnen Briefgruppe für sich, oder man folgt nur bei den jeweiligen Einzelfragen der Chronologie der Briefe. Die erste Behandlungsweise hat den Vorteil, daß sie uns ermöglicht, eine etwaige Entwickelung in verschiedenen eschatologischen Fragen genau und im gegenseitigen Zusammenhang zu beobachten. Sie erlaubt aber keine zusammenhängende Darstellung und wird Wiederholungen nicht vermeiden können. Der zweite Weg gestattet uns, eine möglichst einheitliche und systematische Darstellung zu geben; er ermöglicht aber auch, eine etwaige Entwickelung gebührend zu berücksichtigen. Wir ziehen für unser Thema den zweiten Weg vor. Wenn wir bei der einen oder anderen Frage nicht mit dem ältesten Brief beginnen, dann werden wir doch diese entwickelungsgemäße Betrachtung nicht unberücksichtigt lassen.

VIII. Überblick.

Wir beginnen unsere Darstellung mit dem Parusiegedanken und einigen mit ihm unmittelbar zusammenhängenden Fragen. Es folgen die Fragenkomplexe, die mit der Auferstehung und dem Gericht in Verbindung stehen. Eine besondere Behandlung erfährt die Frage nach dem Zwischenreich zwischen Parusie und Weltvollendung und die nach dem Zwischenzustand zwischen Tod und Parusie. Der Antizipation eschatologischer Güter im gegenwärtigen Leben schon werden wir unsere Aufmerksamkeit

---

[99] Vgl. unten Abschn. G und passim.

[100] Anders z. B. Val. Weber, Die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil 1900; ders., Die antiochenische Kollektenreise 1917 u. ö. Th. Daechsel, Paulus, der Apostel Jesu Christi I (1913) 102 ff. verficht die These, daß der Epheser- und Kolosserbrief die ersten Sendschreiben Pauli seien; vgl. W. Hadorn, Die Abfassung der Thessalonicherbriefe in der Zeit der dritten Missionsreise, Gütersloh 1919, 164 ff. Feine, Die Abfassung des Philipperbriefes in Ephesus 1916, läßt den Phil. zwischen 1 und 2 Kor geschrieben sein.

zuwenden. Weiterhin werden wir der Frage der inneren Einheit der paulinischen Eschatologie nachgehen. Darauf ist die kosmische Seite der Eschatologie zu berücksichtigen, und der Versuch eines Aufrisses des äußeren Verlaufs der eschatologischen Ereignisse zu machen.

B. Die Parusie.

I. Vorbemerkungen.

Die in Israel kursierenden Vorstellungen vom Messias und der mit ihm beginnenden Zeit hatten sich nicht verwirklicht. An Stelle des gewaltigen Königs aus Davids Stamm kam der demütige Messias, der leidende Gottesknecht; er wurde „den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit“ [1]. Nicht richtete er hier auf der Erde sein messianisches Reich auf, in dem er König sein würde, nein, er verließ wieder die Erde, um zurückzukehren zum Himmel. Allein noch ist seine Aufgabe nicht beendigt, noch nicht sind alle Verheißungen erfüllt. Und doch müssen Vollendung und Erfüllung eintreten. Dazu wird Christus wiederkommen, zum zweitenmal auf der Erde erscheinen. Während das Judentum keine zweite Ankunft des Messias kannte, alles Heil von seinem ersten Erscheinen erwartete, tritt uns im Urchristentum als genuin christlich die Lehre von der Wiederkunft des Messias entgegen. Was die erste Ankunft noch nicht gebracht oder erst begonnen hatte, das sollte die zweite bringen und vollenden. Nach dieser Vollendung sehnten sich alle, die Jesu zu Lebzeiten angehangen hatten, und die ihn nachher als den Messias bekannten [2]. Wie manches Mal wohl mögen die ersten Christen sehnsüchtig zum Himmel geschaut haben, ob nicht bald der Messias kommen werde! Die Parusie war das Ereignis, an das sich die Hoffnung der Christen knüpfte. Paulus teilt diese Hoffnung ganz und gar mit dem Urchristentum. Auch für ihn ist der vom Himmel wiederkehrende Christus Mittelpunkt seines Sehnens und Hoffens. „Das Warten auf die Parusie (1 Thess 1, 10; 1 Kor 1, 7; Phil 3, 20) erscheint geradezu als der normale dauernde Stimmungszustand der Christen, auch für Paulus“ [3].

---

[1] 1 Kor 1, 23.
[2] Vgl. oben S. 6 ff.
[3] J. Weiß, Urchristentum 408.

II. Die Terminologie.

In den frühesten Briefen, den beiden Thessalonicherbriefen, finden wir für die Wiederkunft Christi fast durchweg die Bezeichnung *παρουσία*, meistens in der Zusammensetzung *παρουσία τοῦ κυρίου* [4], einmal in der nach dem Zusammenhang gleichbedeutenden Form *παρουσία αὐτοῦ* [5]. Auffallend ist die Zusammenstellung *τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ* [6]. Sonst kommt in den ganzen paulinischen Briefen der Ausdruck *παρουσία* zur Bezeichnung der Wiederkunft Christi nur noch ein einziges Mal und zwar 1 Kor 15, 53 vor [7]. Ob Gründe hierfür vorliegen, und welches sie sind, kann von uns jetzt noch nicht entschieden werden.

Sprachlich bedeutet *παρουσία* Gegenwart, Anwesenheit [8], Ankunft [9], nicht Wiederkunft. Deißmann [10] hat nachgewiesen, daß *παρουσία* (lateinisch adventus) in der östlichen Welt der technische Ausdruck war für den Besuch des Kaisers oder Königs. Es bedeutete ebensoviel wie Königseinzug [11]. Auffallend ist immerhin, daß dieser Ausdruck von der Wiederkunft Christi gebraucht wird [12]. Cremer [13] meint, darin läge eben „die felsenfeste Glaubensgewißheit ausgesprochen, daß das in Aussicht gestellte letzte Ziel auch mit dem Kommen des Messias auf Erden noch nicht erfüllt sei, und daß zu seiner Verwirklichung die endgültige, abschließende Herabkunft vom Himmel, eben die Parusie erfolgen müsse. Weil sie (sc. die Christen) diese in Jesu Wandel auf Erden noch nicht erfüllt sahen, deswegen konnten sie den Ausdruck unverändert beibehalten“ [14].

---

[4] 1 Thess 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Thess 2, 1.

[5] 1 Thess 2, 19. [6] 2 Thess 2, 8.

[7] 1 Kor 1, 8 ist die bessere Lesart *ἡμέρα τοῦ κυρίου* statt *παρουσία* wie D E F G Vulgata (revelationem Domini nostri).

[8] So im NT 2 Kor 10, 10; Phil 2, 12.

[9] So bei Paulus 1 Kor 16, 17; 2 Kor 7, 6 f.

[10] Licht vom Osten 268 ff.

[11] Vgl. Oepke, Missionspredigt 163.

[12] Anders Bruston, in: Revue de Théologie et de Philosophie 1895, 486 ff. Nach ihm bezeichnet *παρουσία* die Gegenwart Christi im Himmel. Beim Tode gelangt jeder Christ zur „Parusie“ des glorreichen Christus. Diese rationalistische Verflüchtigung des Begriffs ist nach dem ganzen Zusammenhang der Stellen unmöglich.

[13] Cremer-Kögel, Wörterbuch 407.

[14] Anders erklärt den Gebrauch des Wortes Emery, a. a. O. 426: „Il a été peut-être choisi par les premiers écrivains chrétiens pour marquer la durée, la permanence de la seconde apparition de Jésus par rapport à la première, puis par une metonymie très naturelle, il a fini par désigner plus spécialement le moment même ou doit commencer cette seconde manifestation

Dieser Ausdruck trägt wesentlich den Stempel des Freudigen und Hoffnungsvollen, den er auch im profanen Sprachgebrauch hatte [15]. Es ist der Tag der Freude, an dem es den Christen endlich vergönnt ist, mit ihrem König zusammenzukommen. Direkt ausgedrückt liegt diese hoffnungsvolle Freude in den Worten *ἡμέρα σωτηρίας* [16] und *ἡμέρα ἀπολυτρώσεως* [17]. Einen noch wesentlich freudigen Unterton hat auch die Bezeichnung *ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου* [18]. Auf Christus als den Mittelpunkt jenes Tages weisen Ausdrücke hin wie *ἡμέρα (τοῦ) κυρίου* [19], *ἡμέρα Ἰησοῦ Χριστοῦ* [20], *ἡμέρα Χριστοῦ* [21]. In dem Wort *ἡμέρα* liegt schon die Vorstellung des Tages als Gerichtstag eingeschlossen. Das tritt besonders dann hervor, wenn *ἡμέρα* allein steht oder in der Verbindung *ἡμέρα ἐκείνη* [22]. Hier liegt ein deutlicher Anklang an das hebräische בַּיּוֹם הַהוּא vor, womit in der prophetischen Eschatologie der Gerichtstag bezeichnet wurde. Es ist dabei vor allem an ein strafendes Gericht zu denken. Dieser Strafcharakter jenes Gerichtstages tritt in seiner ganzen Furchtbarkeit zutage in dem Ausdruck *ἡμέρα ὀργῆς* [23]. Zum Schluß sei noch auf eine sprachliche Eigentümlichkeit der Pastoralbriefe hingewiesen, die neben *ἡμέρα ἐκείνη* [24] ausschließlich *ἐπιφάνεια* verwenden [25]. Dieser Ausdruck kommt, abgesehen von 2 Thess 2, 8, wo er sich in der auffälligen Zusammenstellung *τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ* findet, in den übrigen paulinischen Briefen nicht vor. Wir konstatieren hier also eine gewisse sprachliche Eigentümlichkeit der Pastoralbriefe. Sachlich ist das Wort gleichbedeutend mit *παρουσία* [26]. Der Lateiner übersetzt beide Worte mit adventus [27].

---

du Christ." Die Bezeichnung *δευτέρα παρουσία* kommt erst später auf. Zwar kommt sie schon vor in Test. Abr. 92, 16 f.; Teichmann, a. a. O. 11 meint aber, das sei eine christliche Überarbeitung.

[15] Vgl. Deißmann, Licht vom Osten 270. In der ganzen Welt pflegte man nach der Parusie des Kaisers Adventsmünzen zu prägen; in Griechenland begann mit der Parusie des Kaisers Hadrian eine neue Ära. Den Stempel ganz gewöhnlicher Umgangssprache trägt dieses Wort allerdings bei Paulus 1 Kor 16, 17; 2 Kor 7, 6.

[16] 2 Kor 6, 2. [17] Eph 4, 30.

[18] 2 Thess 1, 7; 1 Kor 1, 7; Kol 3, 4.

[19] 1 Kor 1, 8; 5, 5; 2 Kor 1, 14; 1 Thess 5, 2; 2 Thess 2, 2.

[20] Phil 1, 6. [21] Phil 1, 10; 2, 16.

[22] 2 Thess 1, 10; 2 Tim 1, 12; 1, 18; 4, 8.

[23] Röm 2, 5. [24] 2 Tim 1, 12; 1, 18; 4, 8.

[25] 1 Tim 6, 14; 2 Tim 4, 1; 4, 8; Tit 2, 13. 2 Tim 1, 10 steht es zur Bezeichnung der ersten Ankunft Christi.

[26] Deißmann, Licht vom Osten 273.

[27] Vgl. Zorell, s. v.

III. Die Geschichtsauffassung des hl. Paulus in ihrer Beziehung zur Eschatologie, namentlich zur Parusieerwartung.

Von großer Bedeutung für ein einheitliches Verständnis der paulinischen Theologie, ganz besonders aber der Eschatologie scheint mir die Geschichtsauffassung des Paulus zu sein[28]. Den Rahmen bietet die Lehre von den beiden Äonen[29]. Diese Anschauungen hat Paulus aus dem Judentum übernommen[30]. Die Scheide der beiden Welten des *αἰὼν οὗτος* (הָעוֹלָם הַזֶּה) und des *αἰὼν μέλλων* (הָעוֹלָם הַבָּא) bildet nach dem Judentum das Auftreten des Messias. Die Auffassung bezüglich des gegenwärtigen Äon ist durchaus pessimistisch, er ist schlecht und muß vergehen. Auch für Paulus ist der gegenwärtige Äon durchaus schlecht[31]. Er ist der Inbegriff aller gottfeindlichen Mächte und steht unter der Herrschaft „des Gottes dieser Welt“, womit wohl der Satan gemeint ist[32], und seiner Helfershelfer, der Dämonen.

Drei Momente geben diesem Äon sein Gepräge. Sie sind geknüpft an drei große Persönlichkeiten, an Adam, Abraham und Moses. Durch Adams Sündenfall trat Sünde und Tod in die Welt ein, dem Abraham wurden die Verheißungen gegeben, und durch Moses kam das Gesetz. „Jedesmal schließt die Erscheinung Christi den Ring. Denn 1. wie in Adam alle dem Tode verfallen, so werden in Christus alle zum Leben kommen (1 Kor 15, 22); 2. so viele Verheißungen Gottes es gibt, in Christus ist das Ja dazu (2 Kor 1, 20) und 3. Christus ist des Gesetzes Ende (Gal 10, 4)“[33]. Schon das weist uns darauf hin, daß bereits mit Christus der neue

---

[28] Diese Frage ist noch wenig beachtet worden. Einen Hinweis darauf finden wir bei Weinel, Theologie § 76 f. Ganz besonderen Nachdruck hierauf gelegt zu haben, ist das Verdienst von H. Windisch, Die neuesten Bearbeitungen 315 ff. Diese Frage hängt aufs engste zusammen mit der Lehre von den beiden Äonen; auch hierzu fehlt es noch an einer umfassenden Untersuchung der Begriffe. Doch vgl. dazu schon J. Weiß, Urchristentum 472 f.; Tillmann, Wiederkunft 22—46; Prat, a. a. O. II 89—95, 488—493; Kurze, Engels- und Teufelsglaube 72 f.; Dibelius, Geisterwelt 64—66, 147 f., 193 f.; Kabisch, a. a. O. 136—188; Bousset, Galaterbrief 34 f.; ders., Judentum² 278 f.; Titius, Paulinismus 68—70.

[29] Weinel, a. a. O. 414.

[30] Bousset, Judentum² 278 f.; Tillmann, Wiederkunft 22 f.; Kabisch, a. a. O. 217.

[31] Tillmann, Wiederkunft 28—31; Teichmann, a. a. O. 86; Kurze, a. a. O. 71.

[32] Tillmann, a. a. O. 31—37; Kurze, a. a. O. 73—75.

[33] Weinel, a. a. O.; vgl. oben A. 28.

Äon seinen Anfang genommen hat. Tatsächlich ist dies die Auffassung des Paulus. „Für jüdisches Empfinden lag die Befreiung von der gegenwärtigen Welt durchaus in der Zukunft; die hier recht sinnlich gedachte neue Welt kann gar nicht kommen ohne die gewaltsame Zertrümmerung dieser Welt am Ende der Tage“ [34]. Bei Paulus erfahren die Begriffe eine Umbiegung. Die ursprüngliche zeitliche Auffassung von zwei aufeinanderfolgenden Weltperioden macht allmählich einer mehr ethisch qualitativen Auffassung [35] Platz mit einer leichten Verschiebung ins Räumliche [36]. Schon die Tatsache, daß Paulus *αἰών* und *κόσμος* zwanglos miteinander wechselt [37], zeigt, daß die zeitliche Auffassung nicht mehr die allein herrschende ist. Ja, während der gegenwärtige böse Äon noch fortbesteht, hat bereits der andere Äon, der nach dem Aufriß der jüdischen Apokalyptik erst kommen soll, seinen Anfang genommen [38]. Durch seinen Kreuzestod und seine Auferstehung hat Christus bereits einen Sieg über den gegenwärtigen Äon und seine Herrscher davongetragen [39]. Diese Ereignisse bedeuten bereits den Anfang des Weltunterganges, die Vernichtung der über den gegenwärtigen Äon herrschenden Macht, den Beginn der neuen Schöpfung [40]. Als zweiter Adam inauguriert Christus eine neue Menschheit [41]. Er ist der „Erstling der Entschlafenen“ (1 Kor 15, 20). Wie den Erstlingsgaben bald die Ernte folgt, so muß auch dem Erstling der Auferstehung bald die Auferstehung seiner Brüder folgen. Christi Auferstehung bildet bereits den Anfang des eschatologischen Hauptaktes der Totenauferstehung. Es hat bereits damit die letzte Zeit ihren Anfang genommen. Der kommende Äon reicht schon tief in den gegenwärtigen hinein. Namentlich gehen diese Kräfte des zukünftigen Äon vom Geist aus, der in den Gläubigen wirkt. Er ist Unterpfand und Bürgschaft jener herrlichen Güter des anderen Äon. Ja, man kann sagen: „die Heilstatsachen bedeuten also die Wende der Äonen, und alles Heilserleben ist Eintauchen in den neuen Äon“ [42]. Der Christ gehört nicht mehr dieser Welt an, sein Bürgerrecht ist im Himmel [43]. Daneben aber bleibt bestehen, daß der Christ noch in

---

[34] Bousset, Gal. 35.
[35] Vgl. bes. Tillmann, a. a. O. 22 ff.
[36] Vgl. bes. J. Weiß, Urchristentum 472 f.
[37] Tillmann, a. a. O. 25 ff.
[38] Vgl. zum Folgenden die Darlegungen unten Abschn. E.
[39] Vgl. unten Abschn. E.
[40] J. Weiß, Urchristentum 382.
[41] Bowen, Resurrection 129 A. meint, auch bezüglich der Christus-Adam-Parallele gelte, daß die Endzeit der Urzeit entspricht.
[42] Windisch, Die neuesten Bearbeitungen 315.
[43] J. Weiß, Urchristentum 404 f.; vgl. Phil 3, 20.

dieser Welt lebt, daß diese böse Welt noch nicht vergangen ist[44]. Es trägt also die Zeit von Christi Tod und Auferstehung bis zu seiner Wiederkunft einen ganz eigentümlichen und sonderbaren Charakter. Es ist ein Nebeneinander-, ja Ineinanderbestehen zweier Äonen. Wie ist diese eigentümliche Auffassung zu erklären? Man hat geglaubt, auf die Umbiegung der Begriffe vom Zeitlichen ins Qualitative, ins Ethische hinweisen zu müssen[45]. Sicherlich ist eine solche Umbiegung im gewissen Grade wenigstens nicht zu bestreiten. Man meint auch, es läge eine Umbiegung ins Räumliche vor. Es handle sich um zwei zwar gleichzeitig, aber räumlich übereinander bestehende Welten, dieser Äon temporal wäre gleichbedeutend mit dieser Welt im lokalen Sinne, und der kommende Äon temporal entspräche der himmlischen Welt[46]. Auch hierin wird man nicht ganz falsch gesehen haben. Aber soll Paulus tatsächlich jede zeitliche Beziehung restlos aufgegeben haben? Er hätte dann die ihm aus dem Judentum geläufige Auffassung vollständig umgebogen. Dies ist nicht gerade sehr wahrscheinlich. Das wird auch Tillmann wohl andeuten wollen, der zwar den Gegensatz wesentlich ethisch faßt, wenn er am Schluß des Abschnittes über die beiden Äonen auf die Ausdrücke *πλήρωμα τοῦ χρόνου* (Gal 4, 4) und *πλήρωμα τῶν καιρῶν* (Eph 1, 10; vgl. 3, 11) hinweist und bemerkt: „Der Gedanke, der in dem *πλήρωμα* zum Ausdruck kommt, baut jedenfalls auf der Anschauung von den beiden Weltzeiten auf. Nachdem der jetzige in Epochen verlaufende Äon gemäß dem Plane Gottes abgelaufen und damit erfüllt ist, tritt die neue Welt in der Sendung seines Sohnes ihren Lauf an“[47].

Die Bedeutung des *πλήρωμα* versteht man wohl am besten, wenn man das Bild der Sanduhr zugrunde legt. Restlos war das Zeitenmaß vollgelaufen; eine neue Zeit mußte beginnen. Zwar ist an dieser Stelle nicht ausdrücklich gesagt, daß diese neue Zeit der künftige Äon sei, indessen finden wir bei Paulus keine andere Zeitvorstellung, die hier eingesetzt werden könnte. Deutlicher weist auf die Stellung Jesu im Rahmen der zeitlichen Äonenlehre Eph 3, 11 *κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἣν ἐποίησεν ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ*. Ganz deutlich liegt die zeitliche Beziehung 1 Kor 10, 11 vor, „wonach die ‚Spitzen‘ oder ‚Enden‘ der (beiden) Äonen gerade

---

[44] Weinel, Theologie 414; vgl. 1 Kor 1, 20; 2, 6; 3, 18; 2 Kor 4, 4.

[45] Tillmann, Wiederkunft 24.

[46] J. Weiß, Urchristentum 473; Bousset, Gal 35; Dibelius, Geisterwelt 65.

[47] Tillmann, Wiederkunft 28.

in der gegenwärtigen Generation zusammentreffen, sie steht an der Grenzscheide der Äonen"[48].

Ohne Zweifel also hat auch bei Paulus die Äonenlehre noch zeitliche Bedeutung. Nun hat der neue Äon bereits begonnen. Wie für die Juden, so steht auch für Paulus die Person des Messias an der Wende der Äonen. Sie ist der markante Punkt seiner Geschichtsbetrachtung. Aber daneben besteht der alte Äon noch fort und wird erst bei der Parusie zum endgültigen Abschluß kommen.

Wie aber kam Paulus dazu, den neuen Äon bereits mit Christus zu datieren und seine Güter schon in die Gegenwart hineinragen zu lassen? Das findet eine befriedigende Erklärung nur dann, wenn die Vollendung des neuen Äon — und damit verbunden Christi Parusie — unmittelbar vor der Türe steht. Ja, jeden Augenblick kann der neue Äon voll und ganz in die Erscheinung treten, es bedarf gleichsam nur des Hinwegziehens einer Hülle, auf daß die neue Welt mit ihrem Herrn in voller Herrlichkeit offenbar werde. Das ist dann die wahre Apokalypse, die *ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου*[49]. Dazu paßt ganz vorzüglich, daß „dieser Äon" einer unhemmbaren Auflösung und Vergänglichkeit anheimgegeben ist. Unaufhaltsam geht er dem Untergang entgegen. Dieser Auflösungsprozeß ist schon in vollem Gange, „denn bereits ist die Gestalt dieser Welt am Vergehen" (*παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου*)[50].

So führte uns denn die paulinische Geschichtsbetrachtung zu dem Postulat, daß nach der Auffassung des Apostels die Parusie, die Apokalypse des Herrn (*παρουσία, ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου*), unmittelbar von der nächsten Zukunft zu erwarten war. Wir wollen nun sehen, ob eine vorurteilslose Exegese der fraglichen Stellen uns eine Bestätigung dieses Postulates über den Zeitpunkt der Parusie des Herrn bietet oder nicht.

IV. Der Zeitpunkt der Wiederkunft Christi.

Die Frage, wann Paulus die Wiederkunft Christi erwartete, ob in unbestimmter weiter Ferne, ob für die nahe Zukunft, ja vielleicht sogar zu seinen Lebzeiten, ist schon viel behandelt worden. Auf protestantischer Seite wurde schon lange ziemlich

---

[48] J. Weiß, Urchristentum 473. Vgl. die Ausführungen unten S. 56. Eine wesentlich andere Auffassung der Stelle s. bei Tillmann, a. a. O. 82 ff., dagegen s. unten S. 56.

[49] 2 Thess 1, 7; 1 Kor 1, 7; Kol 3, 4. Vgl. auch Windisch, Die neuesten Bearbeitungen 315 ff.

[50] 1 Kor 7, 31; s. auch unten S. 56.

allgemein die Auffassung vertreten, daß Paulus wenigstens in den ältesten Briefen der Meinung war, die Parusie würde bald, ja sogar wohl zu seinen Lebzeiten eintreten [51]. Auch katholische Autoren traten vereinzelt dieser Auffassung bei [52]. Die meisten verquickten indes diese Frage mit dem Dogma von der Inspiration und der Irrtumslosigkeit der Bibel. Ein falsch verstandenes dogmatisches Interesse, sowie unklare Auffassungen des Inspirationsbegriffes pflegten den Blick für die an und für sich in diesem Punkt gar nicht so schwierigen Quellenbefunde zu trüben. Mit dieser Auffassung auf katholischer Seite suchte Tillmann aufzuräumen [53]. Indessen haben die Versuche, den in Frage kommenden Stellen einen anderen Sinn zu geben, auch heute noch nicht ganz aufgehört [54]. Die meisten Forscher finden indessen an einzelnen Stellen klar die Erwartung der baldigen Parusie ausgesprochen. Daneben aber glaubt man [55] nicht minder klare Stellen dafür heranziehen zu können, nach denen die Parusie in weite Ferne gerückt sei. Manche [56] wollen auch hier eine der vielen angeblichen Unausgeglichenheiten des paulinischen Lehrsystems konstatieren. Namentlich weist man [56] auf solche Stellen hin, wo Paulus Ereignisse beschreibt, die der Parusie vorangehen müssen.

Wir werden in unserer Untersuchung zunächst die Stellen behandeln, die einen mehr direkten Schluß auf den Zeitpunkt der Parusie gestatten, dann wollen wir zu den Vorzeichen der Parusie übergehen und im Anschluß daran die Frage untersuchen, was aus diesen Vorzeichen für den Zeitpunkt der Parusie folgt.

1. Der Zeitpunkt der Wiederkunft Christi nach den Thessalonicherbriefen.

Keiner der späteren Briefe des Paulus zeugt so beredt für die Stärke der eschatologischen Erwartungen wie gerade die Thessalonicherbriefe.

Gleich zu Anfang dankt Paulus Gott in Anbetracht des Glaubens der Christen zu Thessalonike, ihrer Liebesmühe und ihrer „überschwänglichen Hoffnung auf unseren Herrn Jesus Christus“ [57]. Diese Hoffnung auf den Herrn Jesus Christus ist vor allem die Hoffnung auf seine Parusie. Ja, waren sie doch des-

---

[51] Tillmann, Wiederkunft 47.
[52] Ders., a. a. O. 47 A. 2.
[53] Wiederkunft.
[54] So macht z. B. Rösch, Wir Lebenden, wir Übrigbleibenden, in: Theologie und Glaube X (1918) 492—495 einen anderen Versuch und zwar aus angeblichem dogmatischen Interesse.
[55] Belege s. unten Abschn. B VI
[56] Belege s. unten Abschn. B VI. [57] 1 Thess 1, 3.

wegen Christen geworden, „um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen und seinen Sohn vom Himmel zu erwarten, den er von den Toten erweckte, Jesum, der uns aus dem kommenden Zorn herausreißen wird“ [58]. Das ist nicht die Geistesverfassung von Menschen, die in ferner Zukunft einmal die Wiederkunft erwarten, nein, so spricht nur jemand, für den die Wiederkunft recht nah ist [59]. Der Apostel wünscht nun, daß die Thessalonicher in Liebe wachsen, daß sie feststehen und ohne Makel und in Heiligkeit seien bei der Ankunft des Herrn Jesus [60].

Wenn auch diese Stellen immerhin auf die Erwartung der baldigen Parusie deuten, so erlauben sie uns doch keinen zwingenden Schluß. In dieser Beziehung ist die so wichtige Stelle 1 Thess 4, 13—18 viel klarer, die wir, soweit sie für die gegenwärtige Frage in Betracht kommt, ausführlich erörtern müssen.

Der Text ist im wesentlichen sichergestellt. In V. 13 ist *κοιμωμένων* und nicht mit D E K L (ähnlich F und G) *κεκοιμημένων* zu lesen. Dies ist allem Anschein nach eine dogmatische Korrektur. Man stieß sich an dem Präsens, da es sich doch um bereits Verstorbene zu handeln scheint. In V. 16 lesen wir mit den meisten und besten Handschriften gegen D (prima manu) F G und die gesamten Lateiner *πρῶτον*, nicht *πρῶτοι*. Auf diese Lesart kommen wir später [61] zurück. Der Text lautet demnach:

13) *Οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, περὶ τῶν κοιμωμένων, ἵνα μὴ λυπῆσθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα,*

14) *εἰ γὰρ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, οὕτως καὶ ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ.*

15) *Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας·*

16) *ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ, καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον.*

13) Nicht aber wollen wir euch in Unkenntnis lassen, Brüder, über die Entschlafenen, damit ihr nicht trauert, so wie auch die übrigen, die keine Hoffnung haben.

14) Denn, wenn wir glauben, daß Jesus starb und auferstand, so wird auch Gott die Entschlafenen durch Jesus mit ihm führen.

15) Denn dieses sagen wir euch in einem Wort des Herrn, daß wir, die Lebenden, die Übrigbleibenden bis zur Parusie des Herrn, nicht zuvorkommen werden den Entschlafenen,

16) daß der Herr selbst bei dem Befehlsruf, bei der Stimme des Erzengels und bei der Posaune Gottes herabsteigen wird vom Himmel, und die Toten in Christo werden zuerst auferstehen.

---

[58] 1 Thess 1, 9 f. [59] Wetter, Vergeltungsgedanke 87.
[60] 1 Thess 3, 12 f. [61] S. unten Abschn. D VIII.

17) ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες, οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα.

18) Ὥστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους ἐν τοῖς λόγοις τούτοις.

17) Darauf werden wir, die Übrigbleibenden, gleichzeitig mit ihnen emporgerafft werden auf Wolken in die Luft zur Begegnung des Herrn, und so werden wir allezeit mit dem Herrn sein.

18) So tröstet einander mit diesen Worten.

Dieser Abschnitt des Briefes ist offenbar durch ganz bestimmte Anschauungen, bzw. Unklarheiten in der Gemeinde veranlaßt. Auf diese nimmt Paulus Bezug. Zum Verständnis seiner Ausführungen ist es außerordentlich bedeutsam, die Vorstellungen in der Gemeinde zu Thessalonike zu kennen. Dieselben nun wieder aus den Äußerungen des Paulus zu rekonstruieren, ist außerordentlich schwierig. Wir müssen dabei ohne jede vorgefaßte Meinung an den Text herangehen und auch den leisesten Fingerzeig beachten, dabei aber nicht mehr auf einzelne Tatsachen aufbauen, als sie wirklich zu tragen imstande sind.

In der Gemeinde ist man in Sorge über das Schicksal der *κοιμωμένοι* (V. 13). *κοιμᾶσθαι* (im Neuen Testament wird es nur passivisch gebraucht) bedeutet zunächst „schlafen"; daneben aber ist es auch eine euphemistische und metaphorische Bezeichnung für „sterben"[62]. An unserer Stelle kann es offenbar nur diese letzte Bedeutung haben[63]. Man ist also in Sorge über das Schicksal der Toten. Nicht sorgt man sich allgemein um die Toten[64], sondern es handelt sich ganz offenbar um Verstorbene aus der jungen christlichen Gemeinde zu Thessalonike, denn von den Heiden sagt der Apostel, daß sie keine Hoffnung haben (V. 13), diese Toten aber stellt er vollständig den überlebenden Christen gleich (V. 17).

Aus welchen Vorstellungen entsprangen nun diese Sorgen? Vor allem sind es zwei Angaben des Paulus, die ganz besonders geeignet sind, diese Frage aufzuhellen. Wie aus V. 13 hervorgeht, waren die Thessalonicher betrübt wie die „übrigen, die keine Hoffnung haben". Ferner ist zu beachten, wie Paulus V. 15 mit Betonung, ja mit Berufung auf ein Herrenwort sagt, daß wir Übrigbleibenden „nicht zuvorkommen werden den Entschlafenen". Beide Momente müssen in gleicher Weise berücksichtigt werden,

---

[62] Vgl. Preuschen, Handwörterbuch s. v.; Tillmann, a. a. O. 177.

[63] Nähere Ausführungen über *κοιμᾶσθαι* s. unten Abschn. F.

[64] Einfach willkürlich ist es, wenn Haghebaert, L'époque du seconde avènement du Christ 88 schreibt: „Or hypothèse pour hypothèse; j'ai autant de droit de dire que ces dormientes sont les Pères, les patriarches, les ancêtres en général, tous ceux que les chrétiens comme les Juifs ont appris a vénérer, ceux dont il est parlé dans la seconde lettre de saint Pierre (3, 24)" und dann diese Hypothese noch sehr wahrscheinlich findet.

und nur eine Ansicht, die beiden gerecht wird, kann hoffen, richtig die Vorstellungen der Thessalonicher erkannt zu haben. Beginnen wir mit dem ersten Moment!

Die Thessalonicher waren in Trauer wie die „übrigen" (*οἱ λοιποί*), die keine Hoffnung haben. Mit den „übrigen" können nur Nichtchristen, also vor allem Heiden gemeint sein.

Über diese Hoffnungslosigkeit der Heiden legen namentlich die Grabinschriften der damaligen Zeit ein ganz beredtes Zeugnis ab [65]. Entweder glaubt man überhaupt an kein Fortleben nach dem Tode [66], oder man dachte doch an ein trübes Schattendasein im Hades. Dieses waren wenigstens die gewöhnlichen Auffassungen, wenn auch Lichtseiten nicht fehlten [67]. „Flechtet Rosen ins Haar, denn morgen versengt es der Leichenbrand", so lautet der melancholische Kehrvers der griechischen Poesie. Und ein römischer Dichter singt nicht lange vor der christlichen Zeit: „Die Sonne kann untergehen und wiederkehren. Wenn uns einmal das kurze Lebenslicht untergegangen ist, so haben wir nur noch eine ewige Nacht zu schlafen." Wie bei den Gebildeten, so war es auch bei dem einfachen Volke. Ein aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert stammender Trostbrief einer ägyptischen Frau an trauernde Eltern weiß weiter nichts zu sagen: „Nichts kann man gegen so etwas machen" (Deißmann, Licht vom Osten 114) [68]. Auffassungen dieser Art [69] hatten also nach Paulus die Christen in Thessalonike über das Schicksal der Toten. Viele [70] ziehen indessen diesen Schluß nicht, daß die Stimmung der Thessalonicher gleich heidnischer Hoffnungslosigkeit gewesen sei. Es würde nämlich in diesem Verse nur die Trauer selbst, nicht der Gegenstand oder der Anlaß der Trauer verglichen. Indessen liegt hier tatsächlich ein motivierender Vergleich vor. Das wird schon durch *καθώς* gefordert; bei der anderen Auffassung müßte es

---

[65] Gute Literaturangaben bei E. v. Dobschütz, Thessalonicherbriefe 189 A. 2; vgl. ferner Rohde, Psyche II² 379 f.; Lietzmann, Handbuch III 43; Lueken, Thess. 17 f.; Oepke, Missionspredigt 164 ff.

[66] Vgl. Oepke, a. a. O. 167 A. 3.

[67] Vgl. Oepke, a. a. O. 166. Diese Lichtseiten finden sich besonders in den Mysterienkulten; vgl. auch A. 69.

[68] Lueken, a. a. O. 17 f.

[69] Daß Paulus die sonnigeren Auffassungen der Mysterien nicht gekannt habe, will Dibelius, Die Briefe des Apostels Paulus II 19, nicht aus dieser Stelle schließen. Im Gegenteil ließe sich der nächste Vers am besten aus einer Berührung mit den Mysterien erklären. Richtiger urteilt wohl E. v. Dobschütz, Thess. 189: „Vielmehr wird er klarer gesehen haben als wir, wenn er die Bedeutung jener Mysterien für seine Zeit noch so gering einschätzt, daß sie der landläufigen Anschauung des Heidentums gegenüber gar nicht in Betracht kommen." Ähnlich Oepke, a. a. O. 169.

[70] Vgl. Deißner, Auferstehungshoffnung 11, dort weitere Autoren.

nämlich οὕτως — ὡς heißen, ferner wird die andere Auffassung weder dem καί gerecht, das dabei überflüssig wäre, noch der Kraft des paulinischen und überhaupt urchristlichen Gedankens [71].

Es ist klar, daß bei dieser Hoffnungslosigkeit die Thessalonicher unmöglich an die Lehre von der Totenauferstehung geglaubt haben können. Merkwürdigerweise aber wird von vielen Seiten gerade dieser Schluß nicht gezogen. Tillmann [72] kann schreiben: „Auch das wird fast allgemein zugestanden, daß es keine Zweifel an der Auferstehung überhaupt waren, welche die Gemeinde in Verwirrung brachten.“ Daß man die ganze Tragweite der Ausführungen des Verses 13 nicht erkannte, wird zum großen Teil daher rühren, daß man ihm gegenüber Vers 15 fast keine Beachtung schenkte. Man glaubte aus Vers 15 allein die Anschauung der Thessalonicher erkennen zu können [73]. Aber ganz abgesehen von der Frage, ob dieser Vers 15 uns den Hauptanhaltspunkt für die Lösung unserer Aufgabe gibt, darf aber doch keineswegs Vers 13 einfach übersehen werden. Wenn man die Meinung, daß es sich nicht um Zweifel an der Auferstehung handle, damit begründet, daß Paulus in diesem Fall, wo es sich um den Angelpunkt des christlichen Glaubens handle, ganz anders gesprochen haben würde [74], so liegt in dem Wort Zweifel schon eine ungerechtfertigte Beschränkung der Möglichkeiten. Müssen es denn unbedingt Z w e i f e l an der Möglichkeit der Auferstehung gewesen sein, oder ist nicht der Fall denkbar, daß die Thessalonicher gar nichts von der Totenauferstehung kannten? Dieses ist eine durchaus ernste Frage, worauf wir gleich zurückkommen werden. Wir halten fest, daß, wenn die Thessalonicher so hoff-

[71] Nach E. v. D o b s c h ü t z, Thess. 187 f. „Das Verbot ist hier ganz absolut zu fassen; das angefügte καθὼς καί leitet einen motivierenden Vergleich ein, natürlich nicht, als sei die Negation mit in den Vergleich zu beziehen: wie sich ja auch die Heiden keinen Kummer über ihre Toten machen, obwohl sie noch keine Hoffnung haben (Woken), sondern der Unterschied im Hoffnungsbesitz motiviert ein gegensätzliches Verhalten. Die seit den Antiochenern fast allgemein beliebte Fassung (auch bei Luther, Calvin u. a.) als eines einschränkenden Vergleichs: ‚nicht so trauern wie die Heiden‘, sei es, daß man dabei an die Art (so die meisten), den Grund (Theodor u. a.) oder das Motiv (Hofmann) denkt, wird weder dem καθώς gerecht (es müßte οὕτως — ὡς heißen. Vielleicht haben deshalb D* G F* 47 Hipp. Orig. Basil. ὡς) noch dem καί, das dabei überflüssig wäre, noch der Kraft des paulinischen und überhaupt urchristlichen Gedankens.“

[72] Wiederkunft 50 f. U. v. a. lehnt auch D e i ß n e r, a. a. O., unsere Folgerung ab.

[73] So sieht M a g n i e u, Résurrection 356, in V. 15 den wesentlichen Punkt der Stelle. So auch T i l l m a n n, Wiederkunft 51: „Das Richtige wird aus V. 15 zu entnehmen sein.“

[74] T i l l m a n n, Wiederkunft 51.

nungslos waren wie die Heiden, sie nicht an eine Auferstehung, wie wir sie heute verstehen und wie Paulus sie uns im ersten Korintherbrief geschildert hat, geglaubt haben können. Ehe wir diese Frage weiter klären, wollen wir zunächst tiefer in die Gedankenwelt der Thessalonicher einzudringen versuchen.

Wir fassen nun auf deren Anschauungen hin den Vers 15 ins Auge. Paulus schreibt: „Denn dieses sagen wir euch in einem Wort des Herrn, daß wir, die Lebenden, die Übrigbleibenden bis zur Parusie des Herrn, nicht zuvorkommen werden den Entschlafenen.“ Über den Sinn dieses Verses ist man sich insoweit einig, als man annimmt, daß Paulus hier gegenüber falschen Vorstellungen in der Gemeinde nachweisen wolle, daß bei der Parusie die gestorbenen Christen den noch lebenden gegenüber keineswegs im Nachteil seien. Wie aber die Thessalonicher sich dieses nachteilige Verhältnis vorgestellt haben mögen, darüber gehen die Ansichten weit auseinander. Tillmann [75] z. B. meint mit v. a.: „Nach paulinischer Anschauung, die den Thessalonichern nicht unbekannt war (vgl. 1 Thess 3, 13; s. unten S. 151 f.), nahmen die Heiligen aktiv am Gerichte teil. Danach ließe sich denken, daß der Vorteil der Lebenden vor den Verstorbenen eben in jener Teilnahme am Gericht, oder auch noch in der Einholung Christi zum Gerichte gelegen sein solle. Aber dagegen spricht, daß an unserer Stelle vom Gericht mit ausdrücklichen Worten nicht die Rede ist. Vielleicht hat die andere Annahme mehr Wahrscheinlichkeit, daß es chiliastische Hoffnungen waren, welche in Thessalonike mit der Parusie des Herrn verbunden wurden.“ Magnieu [76] weist darauf hin, daß solche Anschauungen im Judentum des ersten Jahrhunderts wohl verbreitet waren, und daß auch die Apokalypse des Johannes sie kenne. Etwas spezieller urteilt Stähelin [77]: „Darum haben mit Recht teilweise schon Koppe, dann Olshausen, De Wette, Hofmann die Ungewißheit der Thessalonicher auf die sogenannte erste Auferstehung bezogen (Phil 3, 11; 1 Kor 15, 23), sie hätten nicht gewußt, daß eine solche mit dem Eintritt des Messiasreiches verbunden sein würde, vielmehr dasselbe sich als ein irdisches vorgestellt und die Auferstehung der Toten erst nach demselben erwartet. Ähnlich urteilen Askwith [78] und Bowen [79].

---

[75] Wiederkunft 52 f. Weitere Vertreter dieser Ansicht dortselbst 53 A. 2; vgl. auch George Milligan, St. Paul's Epistles to the Thessalonians, London 1908, 59.

[76] A. a. O. 352 f. [77] Zur paulinischen Eschatologie 185.

[78] Eschatology 68: „The error of the Thessalonians who were sorrowing without hope for their dead arose from a misunderstanding of the future kingdom. They seem to have regarded it as of the earth. The Apostle here

Diese Erklärungsversuche haben den Nachteil, daß sie Vorstellungen zu Hilfe ziehen müssen, die der Kontext nicht unmittelbar ergibt, und die auch in den anderen paulinischen Briefen nicht allgemein anerkannt sind. Zwar fehlt es nicht an Gelehrten, die an dieser Stelle die Vorstellung vom einen Zwischenreich zu finden meinen, doch müssen wir hierzu auf spätere Ausführungen verweisen [80]. Am meisten spricht indessen dagegen, daß sich diese Anschauungen nicht mit Vers 13 vereinbaren lassen [81]. Wenn die Toten doch einmal, wenn auch erst nach dem Zwischenreich, an der herrlichen Vollendung teilnehmen, dann kann man eben nicht trauern wie solche, die keine Hoffnung haben.

Deshalb scheint mir die Ansicht besser allen gegebenen Momenten zu entsprechen, die meint, die Thessalonicher hätten Zweifel gehabt bezüglich des endgültigen Heiles der Verstorbenen. So urteilt Lütgert [82]: „Das Zurückbleiben der Verstorbenen hinter den Überlebenden, über welches die Gemeinde trauert, besteht also darin, daß die Verstorbenen überhaupt nicht ins Himmelreich hineinkommen. Damit sind sie von Jesus geschieden und auch von denen, welche die Parusie noch erleben werden.“ Diese Auffassung entspricht ganz dem, was wir aus Vers 13 erkannten. Sie läßt sich aber auch mit dem *φθάσωμεν* vereinbaren. Zu diesen Worten meint Lütgert [83] im Anschluß an Lünemann: „Wir werden keinesfalls zuvorkommen den Entschlafenen, so daß wir zum Ziele (dem Segen der Parusie) gelangten, jene aber hinter uns zurückgelassen würden, mithin des Zieles verlustig gingen. Der Apostel redet nämlich in dem ihm geläufigen Bilde eines Wettlaufes, bei

---

corrects this wrong idea.“ Er zieht allerdings daraus keinen weiteren Schluß auf chiliastische Vorstellungen.

[79] Resurrection 122. „Shall they not miss the blessedness of his coming and while they may ultimately enter the glorious kingdom, yet be delayed and forced to pass through experiences of trial and testing?“

[80] S. unten Abschn. D VIII.

[81] Dagegen meint M a g n i e u, Résurrection 356, daß sich diese Auffassung sehr wohl mit 4, 13 vereinbaren lasse, wenn man bedenke, daß das Zwischenreich recht lange dauern konnte. Das Zwischenreich wurde von den Juden auf 600, 700, 1000, 2000 Jahre geschätzt. Aber das ist immer noch eine begrenzte Zeit und damit ist nicht jede Hoffnung ausgeschlossen. Zudem wissen wir nichts davon, daß die Christen in Thessalonike mit solchen Anschauungen bekannt waren. Wie man auch im einzelnen über das Verhältnis von 1 und 2 Thess urteilen mag, soviel ergibt sich doch mit Sicherheit aus 1 Thess selbst, daß Paulus vor allem den heidenchristlichen Teil der Gemeinde im Auge hat.

[82] Die Vollkommenen in Philippi und die Enthusiasten in Thessalonich 79.

[83] Die Vollkommenen in Philippi und die Enthusiasten in Thessalonich 80.

welchem niemand den Preis errang, der auf halbem Wege den Lauf zu unterbrechen genötigt war." Ob nun Paulus dieses Bild vor Augen gehabt haben mag oder nicht, immerhin folgt auch so aus dem *φθάσωμεν* keineswegs, daß die Toten hinterherfolgen. Wenn ich jemandem zuvorkomme, so ist damit nicht gesagt, daß er mir nachkommt. Sicherlich ist diese Auffassung möglich, aber nicht notwendig. Hier veranlaßt uns eben Vers 13, die andere Möglichkeit zu wählen.

Fassen wir kurz zusammen, so ergibt sich uns bis jetzt folgendes Bild von der Anschauung der Thessalonicher. Aus Anlaß des Todes einiger Gemeindemitglieder war man in Thessalonike in große Sorge geraten. Diese Trauer war nach den Motiven vergleichbar mit der der Heiden, die keine Hoffnung hatten. Sie trat in einer Form auf, die einfach unerklärlich ist, wenn die Thessalonicher an die Lehre von der Totenauferstehung im wahren Sinne des Wortes geglaubt hätten. Sie müssen vielmehr befürchtet haben, die Toten wären endgültig vom Heile der Vollendung ausgeschlossen.

Wie aber läßt sich das Vorhandensein einer solchen Auffassung bei den Thessalonichern erklären? Kannten sie die Lehre von der Auferstehung nicht? Dann muß Paulus sie ihnen in seiner Missionspredigt nicht vorgetragen haben. Oder bezweifelten sie die Auferstehung, oder deuteten sie dieselbe spiritualistisch um? Dann gilt es, nach Gründen zu suchen, die diesen Zweifel oder diese Umdeutung erklärlich machen. Nach den Lehren, die uns die Geschichte darüber gibt, würden wir zunächst nach spiritualisierenden, rationalistischen Einwirkungen forschen, welche Strömungen zur sogenannten Gnosis angewachsen, tatsächlich zu solchen Leugnungen bzw. Umdeutungen geführt haben.

Ist es nun denkbar, daß Paulus in seiner Missionspredigt zu Thessalonike tatsächlich die Auferstehung nicht erwähnt habe? Magnieu [84] hält das kaum für glaublich, die Auferstehung bilde einen derartig wichtigen Punkt der christlichen Lehre, daß ein Nichterwähnen ausgeschlossen erscheine. Zudem habe Paulus bestimmt von der Parusie gesprochen, damit sei aber eine Erwähnung der Auferstehung ziemlich sicher verbunden gewesen; ferner wären die Christen in Thessalonike zum größten Teil Juden gewesen, denen die Lehre von der Auferstehung sicherlich bekannt war. Was nun zunächst den letzten Punkt anbetrifft, so unterliegt er stärksten Zweifeln. Der ganze Inhalt des ersten Thessalonicherbriefes läßt nirgendwo erkennen, daß er an Juden gerichtet ist, vielmehr sind viele Stellen derart, daß sie sich nur auf Heiden be-

[84] A. a. O. 351.

ziehen können. Im übrigen ist es zunächst richtig, daß Paulus über die Parusie gesprochen hat, ja, wie der zweite Thessalonicherbrief [85] ergibt, hat er darüber sogar ganz ausführliche Mitteilungen gemacht, bei denen selbst apokalyptische Einzelheiten nicht fehlten. Aber ist es nicht trotzdem denkbar, daß von der Auferstehung nicht gesprochen wurde? Oepke [86] scheint dieses wenigstens nicht für ganz unmöglich zu halten, wenn er schreibt: „Indessen kann man sich bei der Wichtigkeit dieses Lehrstückes für das paulinische Denken nur schwer überzeugen, daß der Apostel zu allen Zeiten [87] in der Missionspredigt ganz davon geschwiegen haben sollte. Vielleicht trat es, je länger der Tag des Herrn verzog, unter dem Eindruck von Erfahrungen, wie sie in Thessalonich und Korinth gemacht wurden, mehr und mehr hervor.“ Pieper [88] urteilt schon entschiedener, wenn er meint, es dürfe mit gutem Grunde als sehr zweifelhaft angesehen werden, daß Paulus in seiner Anfangspredigt in Thessalonike von der Totenauferstehung gesprochen habe, und er glaubt für seine Person, daß Paulus damals den Verbindungsgedanken zwischen der Auferstehung Jesu und der Auferstehung der Toten noch nicht geknüpft habe.

Wenn wir nun nachweisen, daß es sich bei den Thessalonichern nicht um Zweifel an der Totenauferstehung und nicht um spiritualistische Umdeutung derselben handelt, dann ist ihre Unkenntnis über diesen Punkt nicht anders zu erklären als dadurch, daß Paulus in seiner Missionspredigt nicht davon gesprochen hat. Welche Gründe aber machen ein Auslassen dieses wichtigen Lehrpunktes erklärlich? Pieper [89] meint, Paulus habe nur deshalb nicht in Thessalonike von der inneren Beziehung der Auferstehung Jesu zur Auferstehung der Toten gesprochen, weil er seine missionarische Arbeit vorzeiten (vgl. Apg 17, 10) abbrechen mußte oder aus einer besonderen uns nicht bekannt gewordenen Veranlassung. Wenn aber Paulus trotz seines vorzeitigen Aufbruches so zahlreiche apokalyptische Einzelheiten über das eschatologische Drama geben konnte, wie sie uns gerade in den Thessalonicherbriefen entgegentreten, dann kann dieser vorzeitige Aufbruch nicht der eigentliche Grund für das Fehlen der Belehrung über die Totenauferstehung sein. Vollständig erklärt aber ist das Fehlen dieser Lehre, wenn Paulus in allernächster Zeit die Parusie erwartete, wenn der Tod vor der Parusie und damit die Auferstehung bei derselben nur eine ganz fern

---

[85] Vgl. besonders 2 Thess 2, 1 ff. die sogenannte paulinische Apokalypse.
[86] Missionspredigt 164. [87] Von mir gesperrt.
[88] Missionspredigt 99. [89] A. a. O. 100.

liegende Möglichkeit war. Die anderen eschatologischen Einzelheiten aber wie der große Abfall und das Auftreten des Antichristen hatten demgegenüber eine weit größere und praktischere Bedeutung. Das würde man dann noch erleben und davor mußte man gewarnt sein.

Tatsächlich scheint dies nun die einzige Möglichkeit der Erklärung zu sein. Um Zweifel und Leugnung kann es sich nicht handeln. Das erkennen wir schon aus dem Worte *ἀγνοεῖν*, das eine wirkliche Unkenntnis voraussetzt, sowie aus der ganzen Art, wie Paulus den Fall behandelt. Er tröstet die Thessalonicher wie wirklich Betrübte, nicht weist er sie zurecht wie selbstbewußte Leugner. Man vergleiche z. B. nur das „O Unverständiger" 1 Kor 15, 36 den Leugnern der Auferstehung gegenüber mit dem „So tröstet einander mit diesen Worten" in 1 Thess 4, 18. Gelingt uns also — und das wird es — der Nachweis, daß Paulus zur Zeit der Thessalonicherbriefe die Parusie zu seinen Lebzeiten erwartete, dann haben wir eine Erklärung für die Auffassung der Thessalonicher gefunden, die allen Anforderungen des Textes gerecht zu werden vermag.

Die andere noch übrigbleibende Möglichkeit, daß es sich um eine spiritualistische Umdeutung der Totenauferstehung handle, vertritt Lütgert [90]. Er bringt die Frage nach dem Grund der Hoffnungslosigkeit in der Gemeinde in Verbindung mit der anderen, welche Gegner Paulus im Thessalonicherbrief zu bekämpfen habe. Er findet, was auch schon F. Chr. Baur festgestellt hatte, eine große Ähnlichkeit mit den Verhältnissen, wie sie uns in den Korintherbriefen entgegentreten [91]. So habe es auch hier Paulus mit Irrlehrern und Verführern zu tun, die mit Selbstbewußtsein, anspruchsvoll und hochmütig auftreten und von der Gemeinde Ehre, Unterhalt und Geld verlangen [92]. Zwar treten sie nicht als Gegner des Apostels auf, sondern sie wollen ihn überbieten. In ihrer Sittenlehre machen sich libertinistische Tendenzen breit [93].

---

[90] Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich.

[91] Ders., a. a. O. 57.

[92] Ders., a. a. O. 55—67, bes. 63 f. Lütgert geht aus von der Stelle 1 Thess 2, 3—6 und meint, daß ein so kraftvoller Protest einen wichtigen Anlaß gehabt haben müsse. Er könne sich dabei nicht gegen jüdische Gegner richten, noch weniger gegen nichtchristliche Heiden, vielmehr sei an Irrlehrer zu denken, die Paulus zwar nicht angreifen, ihn aber zu überbieten suchen und dabei dann zu solchen Vorwürfen Anlaß geben, wie sie aus dieser Stelle hervorgingen.

[93] Ders., a. a. O. 67—71. Er beruft sich besonders auf 1 Thess 4, 1—8. Diese Stelle sei nicht als Warnung vor spezifisch heidnischen Lastern zu verstehen. Namentlich sei die eigentümliche Verbindung von Unreinheit und

Wenn sie auch noch nicht entwickelt sein mögen, so sind es doch schon gefährliche Ansätze. Von der Pflicht zur Keuschheit glauben sie sich lossagen zu können, ohne dadurch in Konflikt mit Gottes Willen zu kommen. Nicht gewöhnlicher Leichtsinn führt sie zu dieser Auffassung, sondern sie fühlen sich als Pneumatiker und glauben, mit dem Geistesbesitz bloße Fleischessünden wohl vereinbaren zu können [94]. Auch der Müßiggang [95] in der Gemeinde sei keineswegs, wie wohl meistens angenommen werde, auf apokalyptische Schwärmerei zurückzuführen. Dagegen spräche schon überzeugend, daß diesen Mahnungen gerade eschatologische Ausführungen folgten, worin keineswegs sich Andeutungen finden, daß die eschatologischen Erwartungen der Thessalonicher übertrieben seien, die im Gegenteil geeignet wären, solche noch zu stärken. Dieser Müßiggang, dem übrigens nicht die ganze Gemeinde huldigte, ginge auf Schwarmgeisterei zurück. Von eben diesen so geschilderten Leuten ginge auch die Beunruhigung über das Schicksal der Toten aus [96]. Diese Schwarmgeister leugneten nicht die Auferstehung, sondern sie erklärten sie bereits für erfolgt. Eine solche Lehre brachte die Gemeinde in Sorge und Verwirrung. Hauptsächlich zeige indessen der zweite Thessalonicherbrief, aus dem wir ersehen, daß man die Parusie schon gekommen glaubte, die spiritualisierende Umdeutung der Eschatologie [97].

Solche Strömungen mögen immerhin die Mentalität der Thessalonicher in ihren Sorgen um die Toten zaghafter und ängstlicher gestimmt haben. Notwendig sind sie keineswegs zur Erklärung. Aus dem *οὐ χρείαν ἔχετε* und dem *ἀκριβῶς οἴδατε* in 5, 1 und 2 geht hervor, daß im Gegensatz dazu hier eine wirkliche Unkenntnis vorliegt, die auch das *ἀγνοεῖν* (V. 13) bezeugt. Die Berufung Lütgerts auf die Behauptung, die Parusie sei schon da im zweiten Thessalonicherbrief, erklärt wohl, daß man dann auch eine Auferstehung nicht mehr erwartete. Aber die Tat-

---

Geldgier durchaus nicht heidnisch. Die auffallende Dringlichkeit, mit der der Apostel immer wieder dieses Gebot einschärft, erkläre sich, wenn man annehmen dürfe, „daß in den Gesichtskreis der Gemeinde ein Libertinismus getreten war, der sich als paulinisch ausgegeben hatte, oder einer unerfahrenen Gemeinde so erscheinen konnte, dann wird die wiederholte Erinnerung des Paulus an dieses sein Gebot verständlich" (69). Namentlich V. 8, in dem Paulus betont, daß, wer diese seine Worte verachtet, Gott verachtet, und zeigt, daß sich mit dem Geistesbesitz etwas Derartiges nicht vereinbaren lasse, mache es wahrscheinlich, daß diese Irrlehrer sich auch als Pneumatiker fühlten, aber damit eben diese Fleischessünden für vereinbar hielten. Das seien deutliche Spuren eines Libertinismus (70 f.).

[94] Lütgert, a. a. O. 78 A. 4.

[95] Ders., a. a. O. 71—77. Dortselbst auch eine Übersicht über die bisherigen Ansichten.

[96] Ders., a. a. O. 77—81. [97] Vgl. unten S. 51.

sache, daß man gerade die Parusie und nicht wie in den Pastoralbriefen (2 Tim 2, 18) die Auferstehung schon für eingetreten hielt, beweist doch wohl, daß der Parusiegedanke der tragende war, und daß ihm gegenüber die Auferstehung wohl ganz zurücktrat. Das bestätigt unsere Auffassung, daß Paulus überhaupt nicht davon gesprochen hat. Dann aber stimmt es auch, daß eine enthusiastische Parusieerwartung dafür als Erklärung gefordert werden muß. Das ist der Zusammenhang der Ausführungen mit unserer Frage.

Was hat nun Paulus den Thessalonichern auf ihre Sorgen zu antworten? Er tröstet die Bekümmerten mit dem Auferstehungsglauben. Keineswegs werden die verstorbenen Christen (*οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ*) vom endgültigen Heil ausgeschlossen sein, nein, wie sie glaubten, daß Christus gestorben, dann aber auferstanden sei, so werde auch Gott durch Jesus [98] die Entschlafenen mit ihm führen (V. 14) wohl in die himmlische Herrlichkeit, wenn er vom Himmel her kommt. Denn das sage er ihnen mit einem Worte des Herrn [99], „daß wir Lebenden, wir Übrigbleibenden bis zur Parusie des Herrn, keineswegs den Entschlafenen zuvorkommen werden“ (V. 15), denn, wenn der Herr vom Himmel herabkommt, „dann werden die Toten zuerst auferstehen (V. 16), darauf werden wir, die Lebenden, die Übrigbleibenden, gleichzeitig mit ihnen auf Wolken entrückt werden, dem Herrn entgegen in die Luft“ (V. 17).

Hier haben wir die enthusiastische Parusieerwartung, die sich uns als zum Verständnis anderer Gedanken notwendig schon häufig aufdrängte, klar ausgesprochen. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß Paulus hier mit der Wahrscheinlichkeit rechnet, daß er und die Thessalonicher nicht sterben, sondern die Parusie erleben werden. Manche Exegeten glauben allerdings dem Wortlaute der Stelle zu genügen, wenn sie dieselbe kondizional fassen.

---

[98] Wir haben hier *διὰ τοῦ Ἰησοῦ* mit Theodor, Luther, Calvin, Beza, Lünemann, Hofmann, Weiß, Bornemann, Schmiedel, Schettler gegen v. Dobschütz u. a. zu *ἄξει* gezogen. Nach E. v. Dobschütz, Thess. 191.

[99] Worin nun das Herrenwort besteht, ist nicht mehr genau zu erkennen. Ebenso ist nicht zu entscheiden, ob Paulus das Herrenwort aus der apostolischen Tradition schöpft oder sich auf eine an ihn oder einen anderen Propheten ergangene Offenbarung stützt. Jedenfalls ist die Identifizierung mit einem der uns in den Evangelien überlieferten Herrenworte außerordentlich schwierig, um nicht zu sagen unmöglich. Vgl. die verschiedenen Ansichten bei Steck, Das Herrenwort 1 Thess 4, 15. Seine eigene Ansicht, daß Paulus sich hier auf 4 Esra 5, 42 berufe, wird mit Recht abgelehnt. Auch Boussets Ansicht (Antichrist 166), daß Paulus sich hier auf eine altheilige apokalyptische Tradition berufe, ist, weil völlig unbewiesen und dem Wortlaut widersprechend, abzulehnen. Vgl. auch noch Heitmüller, Zum Problem Paulus und Jesus, in: ZntW XIII (1912) 321.

Aber es hat doch aus grammatischen Gründen seine Schwierigkeit, ἡμεῖς hypothetisch oder futurisch zu fassen. Eine Verallgemeinerung, als spräche Paulus ganz abgesehen von allen besonderen Verhältnissen von den bei der Parusie noch Lebenden, widerspricht den konkreten Umständen und dem Zweck dieser Worte. Aus denselben und zudem aus grammatischen Gründen ist abzulehnen, in dem οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν eine Einschränkung des ἡμεῖς zu sehen[100]. Auch die von Rösch[101] vertretene Ansicht wird dem Sinn der Stelle nicht gerecht. Er glaubt zwar, daß Paulus bei dem ἡμεῖς sich mit einschließe, denkt aber den daraus sich ergebenden Schluß, daß er die baldige Parusie erwartet habe, dadurch umgehen zu können, daß er περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν anstatt mit „übrigbleiben bis zur Parusie" mit „übrigbleiben für die Parusie" übersetzt. Er führt als Stütze an, daß εἰς im Neuen Testament selten zeitliche Bedeutung habe. „Ob das Ziel tatsächlich erreicht wird, ist damit nicht gesagt. Wenn ein Oberst erklärt: ‚Von den angesetzten Truppen sind noch tausend Mann für den Nahkampf übrig,' so ist damit nur gesagt, daß diese Tausend für den Nahkampf in Betracht kommen, nicht aber, daß sie dafür wirklich verwendet werden. So wollen auch die Worte des Apostels: ‚Wir, die Lebenden, die wir übrigbleiben für die Parusie' nur besagen, daß Paulus und die zur Zeit lebenden Thessalonicher bei der Parusie noch leben können, nicht aber leben werden." Indessen hat diese Auffassung erst einmal nachzuweisen, daß εἰς überhaupt in einem derartigen Sinn vorkommen kann. Im übrigen gilt auch von dieser Ansicht, daß sie den konkreten Verhältnissen und der Kraft des urchristlichen Gedankens keine Rechnung trägt[102].

Paulus hat also gewiß den Gedanken erwogen, daß weder er noch seine Leser vor der Parusie sterben werden. So sehr fühlt er sich in dieser Anschauung mit der Gemeinde eins, daß er mit diesem Gedanken als einer selbstverständlichen gemeinsamen Grundlage operiert. Das muß uns doch angesichts dieser tatsächlich in der Gemeinde schon eingetretenen Todesfälle auffällig erscheinen. Hat er etwa für sich eine Gnadenprärogative in Anspruch genommen? Doch davon kann keine Rede sein. Mit derselben Selbstverständlichkeit nimmt er ja von der Gemeinde dasselbe Schicksal an. Und das alles bei schon eingetretenen

---

[100] Eine ausführliche Widerlegung dieser Einwände bei Tillmann, Wiederkunft 63—69.

[101] Wir Lebenden, wir Übrigbleibenden in I Thess. 4, 15. 17, in: Theologie und Glaube X (1918) 492—495, s. auch Münstersches Pastoralblatt 1918, 18—21.

[102] S. oben A. 100.

Todesfällen. Wie felsenfest muß er auf das wahrscheinliche Erleben der Parusie gehofft haben, wenn ihn selbst solche Todesfälle nicht wankend machten! Oder sollte es vielleicht doch mehr als eine feste Hoffnung sein? Daß damit mehr gesagt sein müßte, was uns aber unglaublich erscheinen müsse, wendet man gerade auch gegen unsere Erklärung der Stelle ein. „Die Hand aufs Herz: ist man wirklich des Glaubens, Paulus habe gedacht, daß keiner der Christen, wenn auch zunächst nur derer im fernen Thessalonike, bis zur Wiederkunft des Herrn schlafen gehen werde? Das müßte er bei allseitigem Druck auf das *ἡμεῖς οἱ ζῶντες* gemeint haben“[103]. Dagegen meint Tillmann[104], „daß Paulus nur daran denken könne, es werde niemand vor der Parusie mehr sterben, ist doch so töricht, daß man es weder ihm noch seinen Erklärern zutrauen sollte“. Ähnlich urteilt Steck[105]: „Das wäre der Gedanke eines überspannten Schwärmers, nicht eines Apostels wie Paulus war.“

Tatsächlich folgt aus unserer Stelle nur allgemein noch die Erwartung der Parusie zu seinen Lebzeiten. Daß schließlich der eine oder andere, vielleicht er selbst noch vorher sterben könnte, will er damit nicht ausschließen. Oder sollte er etwa ein Erleben der Parusie als Verheißungsgut für treues Christenleben aufgefaßt haben, so daß der Tod vor der Parusie einen Strafcharakter trüge? Doch dazu bieten uns die Thessalonicherbriefe keinen Anhaltspunkt. Im Gegenteil dürfte die gerade an unserer Stelle hervortretende scharfe Betonung der vollständigen Parität der Verstorbenen und der Lebenden bei der Parusie (V. 15 u. 17) wohl positiv gegen eine solche Auffassung sprechen[106].

Wir schließen unsere Untersuchung der Stelle mit dem Ergebnis, daß Paulus und die Gemeinde zu Thessalonike so fest der Hoffnung waren, daß sie die Parusie erleben würden, daß nun doch schon vorher eingetretene Todesfälle große Bestürzung in der Gemeinde hervorriefen, daß aber trotzdem diese Todesfälle die Erwartung, die Parusie noch zu erleben, nicht erschüttern konnten.

Obgleich Paulus die Parusie noch zu seinen Lebzeiten erwartet, lehnt er eine genaue Kenntnis über ihren Zeitpunkt ab. Über die Zeiten und Stunden (*περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν*) haben die Thessalonicher keine schriftliche Belehrung von Paulus nötig[107]. DerAusdruck *χρόνοι καὶ καιροί* ist eine pleonastische

---

[103] Hölermann, Neue Bibelstudien 267, bei Tillmann, Wiederkunft 61 A. 1.

[104] Wiederkunft 64. [105] Paulus und die Parusie 450 f.

[106] Ein weiterer Grund gegen diese Auffassung ergibt sich aus 1 Thess 5, 9: s. unten S. 49 f.

[107] 1 Thess 5, 1.

Ausdrucksweise, die namentlich in der apokalyptischen Literatur zur Formel erstarrt ist[108]. Sie dient zur besonderen Betonung. Die Thessalonicher wissen sehr wohl (ἀκριβῶς οἴδατε), daß der Tag des Herrn wie ein Dieb in der Nacht kommt. So ungewiß ist seine Stunde. Die Ungläubigen wird er ganz unvorhergesehen überraschen. „Wenn sie wähnen Friede und Sicherheit, dann kommt plötzliches Verderben über sie, wie die Wehen über die Schwangere, und sie entfliehen nicht“[109]. Die Thessalonicher aber sind nicht von Finsternis umgeben, sondern sie sind Söhne des Lichtes, als solche wird der Tag des Herrn sie nicht überraschen wie ein Dieb in der Nacht. Diesen Gedanken benutzt Paulus zu einem Appell zu steter Wachsamkeit und Nüchternheit[110].

Man[111] hat versucht, diese Stelle gegen unsere Auffassung von 1 Thess 4, 13—18 von der baldigen Erwartung der Parusie ins Feld zu führen. Indessen spricht Paulus hier keinen Gedanken aus, der irgendwie in Widerspruch mit unserer Auffassung stände. Wenn er auch auf die Frage nach den Zeiten und Stunden keine andere Antwort hat, als daß die Parusie wie ein Dieb in der Nacht käme, so ist damit eben nur die Unbestimmtheit des genauen Eintreffens ausgesagt, es läßt sich aber damit ganz gut vereinbaren, daß sie noch zu Lebzeiten des Apostels erwartet wird. Der eindringliche Hinweis auf stete Wachsamkeit, damit nicht auch die Thessalonicher der Tag des Herrn überrasche wie die Ungläubigen, spricht auch viel eher für die Erwartung der baldigen Parusie als für das Gegenteil[112].

Schwieriger ist schon der Einwand, den man auf Grund von 1 Thess 5, 9 f. gegen unsere Auffassung erhebt. „Gott hat uns nicht zum Zorn bestimmt, sondern zur Erlangung des Heils durch unseren Herrn Jesus Christus, damit wir, sei es, daß wir wachen, sei es, daß wir schlafen, zusammen mit ihm leben werden“ (*ἵνα εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν*). Hierin zeige sich, daß Paulus sich mit der gleichen Unbefangenheit zu denen rechne, die vor der Parusie sterben werden (*καθεύδωμεν*), wie umgekehrt zu denen, welche die Parusie erleben würden (*γρηγορώμεν*). Wie einleuchtend diese Auffassung auch auf den ersten Blick erscheinen mag, so hält

---

108 Schmiedel, Handkommentar 23.

109 1 Thess 5, 3. 110 1 Thess 5, 4 f.

111 Schaefer, Thessalonicherbriefe 103, 107 ff.; Cornely, Historica et critica introductio in U. T. libros sacros III², Paris 1897, 412; Hölermann, Neue Bibelstudien 241 ff.; A. Johannes, Kommentar zum ersten Brief des Apostels Paulus an die Thessalonicher, Dillingen 1898, 317 ff.

112 Vgl. Tillmann, Wiederkunft 61.

sie doch bei einer eingehenden Erklärung nicht stand. Zunächst liegt eine gewisse Schwierigkeit in dem *καθεύδωμεν*. Es geht offenbar nicht an, hier dem *καθεύδωμεν* denselben Sinn zu geben wie sonst in diesem Abschnitt [113]. Dort (V. 7) bezeichnet es den Zustand derjenigen, die in Finsternis sind, und die der Tag des Herrn überrascht wie der Dieb den schlafenden Hausherrn. Paulus kann aber unmöglich diesen das Zusammenleben mit dem Herrn (*ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν*) in Aussicht stellen. *καθεύδωμεν* kann hier nur den Zustand der Verstorbenen bezeichnen [113]. Dann aber ist es ganz offensichtlich, wie Paulus hier auf 1 Thess 4, 13—18 zurückgreift. Dem *ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν* 5, 10 entspricht *πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα* 4, 18. Ganz auffällig ist die Parallele *διὸ παρακαλεῖτε ἀλλήλους* 5, 10 und *ὥστε παρακαλεῖτε ἀλλήλους* 4, 18. Dem *γρηγορῶμεν* entspricht dann *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι* und dem *καθεύδωμεν* — *οἱ κοιμηθέντες*. Der Sinn der Stelle ist dann etwa: Der Kreuzestod Christi hatte den Zweck, daß wir alle mit ihm leben sollen, mögen wir nun wachend als Söhne des Lichtes die Parusie hereinbrechen sehen oder bereits schlafen wie jene Toten, worüber ihr trauert. Haben wir erkannt, daß Paulus auf diesen bestimmten Fall zurückgreift, dann sehen wir ein, wie unrichtig es ist, daß er sich hier umgekehrt wie 4, 15 und 4, 17 zu denen rechne, welche vor der Parusie sterben werden. „Es ist vielmehr vom Standpunkt der Gemeinde von Thessalonike aus zu verstehen, und es ist genau derselbe Gegensatz, den er oben mit *κοιμηθέντες* und *περιλειπόμενοι* ausgedrückt hat. Das *εἴτε — εἴτε* bezieht sich also auf die ganze Gemeinde, in die der Apostel sich einschließt, so wie der Herr sie treffen wird. Diejenigen von uns, die noch leben, diejenigen, die schon gestorben sind, wir alle (*ἅμα σὺν αὐτοῖς* 4, 17) werden dem kommenden Christus entgegeneilen und so allezeit mit dem Herrn sein [114].

Das ist indessen zuzugeben, und damit wird unsere obige [115] Auffassung bestätigt, Paulus hätte nicht so schreiben können, wenn er die Möglichkeit des Todes vor der Parusie positiv für sich und die Gemeinde ausgeschlossen hätte, wenn der Tod vor der Parusie eben Strafcharakter gehabt hätte. Das Erleben der Parusie ist ihm aber noch ein derartig fester Hoffnungsbesitz, daß er über das Gegenteil noch nicht weiter reflektiert.

Der zweite Thessalonicherbrief bietet an direkten Aussagen über den Zeitpunkt der Parusie wenig. Dafür aber weist er um

---

113 Vgl. zu *καθεύδειν* unten Abschn. F.

114 Tillmann, Wiederkunft 59; vgl. auch Schmiedel, Handkommentar z. St.

115 Oben S. 47 f.

so mehr auf die Vorzeichen hin. Für uns ist in diesem Zusammenhang die eigentümliche Auffassung zu erörtern, die in Thessalonike vertreten wurde, als sei der Tag des Herrn schon da. Paulus ermahnt die Gemeinde:

2, 1) *Ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτόν,*	2, 1) Wir bitten euch aber, Brüder, wegen der Parusie unseres Herrn Jesus Christus und unserer Vereinigung mit ihm:
2) *εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ νοὸς μηδὲ θροεῖσθαι, μήτε διὰ πνεύματος μήτε διὰ λόγου μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν, ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου.*	2) laßt euch nicht schnell und unbesonnen erschüttern oder erschrecken, weder durch einen Geist, noch durch ein Wort oder einen Brief angeblich von uns, als sei der Tag des Herrn schon da.

Die Gemeinde war in die allergrößte Aufregung versetzt (*σαλεύειν* eigentlich gleich erschüttern, *θρωεῖν* gleich erschrecken) durch die Behauptung, der Tag des Herrn sei schon da. Das ist grammatisch die einzig mögliche Übersetzung[116]. Die andere Übersetzung „er steht unmittelbar bevor“ geht nicht aus grammatischen Erwägungen hervor, sondern aus sachlichen Schwierigkeiten. Das Ringen mit denselben tritt z. B. bei E. v. Dobschütz ganz charakteristisch hervor. Er muß zugeben, daß *ἐνεστῶσα* nur gegenwärtig heißen kann. Trotzdem aber schreibt er[117]: „Aber ‚der Tag des Herrn ist da‘ paßt wörtlich gefaßt schlechterdings nicht in die Situation der Leser: entweder muß das Subjekt oder das Verbum in abgeschwächter Bedeutung genommen werden. Daß der Tag des Herrn im eigentlichen Sinne als der Tag des Gerichts und der Erlösung schon angebrochen sei, kann unmöglich die Meinung der in schwerer Drangsal schmachtenden Christen gewesen sein. Nach alttestamentlicher und urchristlicher Auffassung gehört zu dem Herrentag ein solches Maß äußerlich wahrnehmbarer, tiefeingreifender, weltumgestaltender Wundervorgänge, daß kein Christ jener Zeit das ‚es ist da‘ aussprechen konnte im Sinne ‚wir leben bereits in ihm‘, es sei denn, er habe den urchristlichen Begriff gnostisch umgedeutet, wie es etwa die in den Pastoralbriefen bekämpften Irrlehrer mit der Auferstehung taten 2 Tim 2, 18. Eine verinnerlichende Umdeutung des Gerichts- und des Parusiegedankens findet sich tatsächlich in der johanneischen Literatur (Jo 3, 18 f.; 5, 24 f. und 14, 18. 23). So könnte man annehmen, daß derartige

---

116 Vgl. den ausführlichen Nachweis bei Tillmann, Wiederkunft 10 A. 1; Zahn, Einleitung I 167 A. 2; s. auch unten S. 87.

117 E. v. Dobschütz, Thessalonicherbriefe 267 f.

gnostisierende Gedanken, die sich ja an paulinische Wendungen anknüpfen ließen, zurückgewiesen würden (so Baur, Hilgenfeld, Bahnsen). Aber die folgende positive Darlegung setzt als Gegensatz nicht falsche Ansichten über die Art der Parusie, sondern solche über die Zeit derselben voraus; es heißt nicht, die Parusie wird sich anders vollziehen, äußerlich sichtbar, sondern sie kann noch nicht kommen, da der Antichrist noch nicht da ist usf." Während v. Dobschütz die Möglichkeit gnostischer Beeinflussung zugibt und die Hauptschwierigkeit darin findet, daß Pauli Antwort nicht darauf passe, meinen andere, gnostische Einflüsse in einer so frühen Schrift nicht annehmen zu dürfen. Benutzt man doch gerade das Auftreten solcher Tendenzen in den Pastoralbriefen zum Erweis ihrer Unechtheit, und will doch sogar die Schule der Ultra-Tübinger eben darin einen Beweis für die teilweise Unechtheit selbst der Hauptbriefe finden [118]. Diese letzten Bedenken gehen von einer gewissen dogmatischen Geschichtskonstruktion aus und können sich einem anders aussagenden Tatsachenmaterial gegenüber natürlich nicht mehr halten. Wir werden im Laufe unserer Darlegungen noch verschiedentlich sehen, daß wir ohne Annahme gnostischer Beeinflussung paulinischer Gemeinden nicht auskommen können [119]. Nun liegen aber die paulinischen Briefe nicht so weit auseinander, daß außerchristliche Strömungen, die in den letzten Briefen Einfluß haben, a priori von den früheren auszuschließen wären.

Was die inneren Gründe E. v. Dobschütz' anbetrifft, so ist zuzugeben, daß Paulus nicht ausdrücklich darauf hinweist, die Parusie sei nicht geistig oder bildlich aufzufassen. Möglicherweise kannte er aber gar nicht die tieferen Ursachen dieser Behauptung. In der kurzen Zeit zwischen dem ersten und zweiten Thessalonicherbrief war er vielleicht nur ganz kurz über die Tatsache selbst, daß durch solche Behauptungen die Gemeinde beunruhigt werde, unterrichtet worden, ohne Näheres über die Geistesrichtung zu erfahren, aus der heraus solche Auffassungen entstanden waren. In aller Eile suchte er nun in seinem Brief die Gemeinde zu beruhigen, und er greift den Punkt heraus, der ihm am wichtigsten scheint. Das mag aber seine praktische Sorge gewesen sein, die Gemeinde möge in ihrer Wachsamkeit erlahmen und nicht mehr gefaßt sein auf die Gefahren, die ihr beim Abfall und durch das Auftreten des Antichristen drohen [120].

---

118 S. oben S. 20.

119 S. unten Abschn. C IV u. VIII.

120 Lütgert, Die Vollkommenen in Philippi . . . 83 f. „Allein für Paulus besteht das Bedenkliche dieses Glaubens nicht in der falschen Vorstellung über die Form der Parusie, sondern in der schwärmerischen Illusion,

Das paßt dazu, daß Paulus auch sonst in seinen Briefen die Ziele praktischer Seelsorge weit mehr verfolgt als lehrhafte Unterweisungen.

Zur Erklärung, wie solche Anschauungen die Thessalonicher überhaupt in Verwirrung bringen konnten, kann man vielleicht auf die außerordentlichen Geistesgaben in den Gemeinden hinweisen [121]. Dieser stärkte nicht nur innerlich, sondern rief auch äußerlich sichtbare Wirkungen, wie z. B. Zungenreden und Prophezeien hervor [122]. Vielleicht haben die Unruhestifter diese Geisteswirkungen mit der Parusie identifiziert. Da auch im übrigen dieser Brief Gegner bekämpft, zu deren übrigen Anschauungen ganz gut diese spiritualisierende Umdeutung der Eschatologie paßt [123], glauben wir von der durch die Grammatik geforderten Erklärung des *ὡς ὅτι ἐνέστησεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου* nicht abgeben zu dürfen [124], wenn wir auch zugeben, daß im einzelnen die Erklärung noch Probleme offen läßt.

---

daß der Tag des Herrn gekommen sei, ohne daß die Gemeinde das Antichristentum habe durchmachen müssen. Nicht daß sie die Sinnenfälligkeit der Parusie bezweifelten, ist ihm bedenklich, sondern daß sie nun nicht mehr auf das Antichristentum gefaßt sind. Darum bereitet er sie auf dieses vor."

[121] Lütgert, a. a. O. 85: „Man braucht nur an die Reden Jesu über den Geist im Johannesevangelium zu erinnern, um zu verstehen, inwiefern Pneumatiker in der Sendung des Geistes die Verheißung der Parusie Jesu als erfüllt ansehen konnten. Wird auch heute noch der vierte Evangelist von vielen seiner Exegeten so verstanden, wie begreiflich ist es dann, daß diese Übersteigerung des urchristlichen Glaubens im apostolischen Zeitalter sich schnell eingestellt hat."

[122] Solche äußerlich sichtbaren Geisteswirkungen waren wohl in der Gemeinde zu Korinth besonders stark (vgl. namentlich 1 Kor 14, 1—25). Aber nichts hindert uns anzunehmen, daß sie auch in anderen Gemeinden, also auch in Thessalonike, in die Erscheinung traten. Auch Gal 3, 5 beruft sich Paulus wohl auf solche äußerlich sichtbaren Geisteswirkungen zum Beweis, daß Glaube und nicht Gesetzeswerke das Christenleben begründen.

[123] Dies steht nicht in Widerspruch mit unserer Annahme (oben S. 52), daß Paulus möglicherweise die eigentlich spiritualisierende Grundtendenz bzl. der Eschatologie nicht gekannt und daher auch nicht bekämpft habe. Wenn er auch ihren Müßiggang kennt und weiß, daß sie sich von der Gemeinde unterhalten lassen (vgl. Lütgert, a. a. O. 88), so spricht das eben nicht gegen die Möglichkeit einer Unkenntnis in unserm Punkte.

[124] Diese Auffassung mit Nachdruck in neuerer Zeit (über ältere Erklärungen in demselben Sinn z. B. von Chrysostomus vgl. Tillmann, Wiederkunft 10 A. 1) wieder vertreten zu haben, ist das Verdienst Lütgerts, a. a. O. 82—87. Indessen macht er doch in diesem Punkt eine auffällige Einschränkung: „Damit braucht nicht gesagt zu sein, daß man auf die Erwartung der sinnlich wahrnehmbaren Wiederkunft Christi völlig verzichtete, vielmehr mag hier die Bemerkung von Zahn im Recht sein, ‚daß man sich den Tag des Herrn natürlich nicht als einen Tag von 12 oder 24 Stunden vorstellte, sondern als die Epoche, während welcher man jeden

Was aber ergibt sich nun im allgemeinen aus diesem Abschnitt über den Zeitpunkt der Parusie? Holtzmann [125] meint: „Der hier durchschimmernden Tendenz, der Predigt von der Parusie den Charakter eines fortgesetzten Alarmrufs (2, 2) [126] zu benehmen, entspricht der Wegfall jener Hoffnung, sie noch persönlich zu erleben.“ Indessen scheint mir diese Tendenz, die Holtzmann — der übrigens den Brief auch aus diesem Grunde für unecht hält — hier zu entdecken glaubt, keineswegs aus den Tatsachen gefolgert werden zu müssen. Wir glaubten oben [127] vielmehr die Tendenz zu erkennen, die Thessalonicher in Wachsamkeit zu halten bezüglich des bevorstehenden Abfalls und des Antichristentums. Wenn der Apostel zudem „das Geheimnis der Gesetzlosigkeit“, das vor der Parusie sich noch offenbaren muß, bereits in Wirksamkeit glaubt [128], so entspricht das doch wohl der Auffassung des ersten Thessalonicherbriefes, daß die Parusie noch zur Zeit der lebenden Generation eintreten werde.

2. Der Zeitpunkt der Parusie Christi nach dem Galaterbrief.

Der Galaterbrief ist derartig mit dem Kampf gegen die judaistischen Falschlehrer, welche das Christentum in der Gemeinde in Frage stellen, beschäftigt, daß daneben kaum andere Momente zur Sprache kommen. So kann es uns nicht wundernehmen, wenn wir in diesem Brief über den Zeitpunkt der Parusie nichts finden.

Augenblick — gleichsam stündlich — die sichtbare Wiederkunft Christi zu erwarten habe‘.“ Diese Ausführungen Lütgerts zeigen, wie tief auch er die Schwere des Problems empfindet, und daß seine Lösung noch keineswegs umfassend ist. Indessen hat er hiermit eigentlich seine ganzen Ausführungen über den Haufen geworfen. Es ist da wirklich nicht mehr einzusehen, welch sachlicher Unterschied dann noch gegenüber der anderen Auffassung besteht, daß der Tag des Herrn unmittelbar bevorstände. Wenn Lütgert weiter schreibt: „Jedenfalls aber erklärt dieser Glaube, daß der Tag des Herrn schon da sei, das Schwinden der Auferstehungshoffnung“ und damit auf den ersten Brief zurückgreift, so ist wirklich nicht einzusehen, warum man diese Hoffnung aufgab, wenn man nicht „auf die Erwartung der sinnlich wahrnehmbaren Parusie völlig verzichtete“. Im übrigen aber macht Lütgert das Vorhandensein solcher Schwarmgeister in Thessalonike sehr wahrscheinlich. Sachlich erkennt das Vorhandensein solcher Richtungen auch an Preuß, Antichrist 8, wenn er zu unserer Stelle schreibt: „Man wollte also die urchristliche Überzeugung von einer katastrophalen Wiederkunft Jesu vergeistigen und verflüchtigen.“

[125] Theologie II 213 f.

[126] In der Erklärung von 2 Thess 2, 2 verweist Holtzmann auf die „richtige Erfassung des ἐνέστηκεν bei v. Dobschütz S. 267“ Theologie II 214 A. 1.

[127] Oben S. 52. [128] 2 Thess 2, 7.

3. Der Zeitpunkt der Wiederkunft Christi nach dem ersten Korintherbriefe.

Wie die Thessalonicher, so harren auch die Korinther ungeduldig auf die Offenbarung unseres Herrn Jesus Christus[129], und der Apostel drückt die Hoffnung aus, daß der Herr sie bis zum Ende festigen möge, damit sie „vorwurfsfrei" seien am „Tage unseres Herrn Jesu Christi"[130]. Deshalb sollen auch die Korinther nicht vorzeitig richten, sondern warten bis der Herr kommt. „Darum urteilt nicht vor der Zeit, bis der Herr kommt"[131]. Spiegeln schon diese Worte ganz deutlich die intensive Parusieerwartung wider, so sagt auch Paulus weiterhin mit klaren Worten, daß „die Zeit zusammengedrängt (verkleinert) ist"[132]. Die andere Deutung von der Lebenszeit ist weder grammatisch möglich, noch paßt sie sachlich in die Gedankenwelt des Paulus[133]. Paulus leitet die Mitteilung durch ein feierliches *τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί* ein. Man muß bei *συνεσταλμένος* den Verbalcharakter beachten, die Zeit ist abgekürzt, zusammengedrängt, verkleinert. Dann spiegelt sich darin die Auffassung wider, daß die ursprünglich wohl länger vorgesehene Zeit (von Gott) abgekürzt worden ist[134]. Weit davon entfernt, von diesem Wort Müßiggang und Schwärmerei bei den Korinthern zu befürchten, benutzt er es vielmehr als Motiv zu dem hohen ethischen Rate eines jungfräulichen Lebens.

---

[129] 1 Kor 1, 7. [130] 1 Kor 1, 8.

[131] 1 Kor 4, 5. [132] 1 Kor 7, 29.

[133] Vgl. den ausführlichen Nachweis und die Literaturangaben bei Tillmann, Wiederkunft 75 ff.

[134] E. v. Dobschütz, Thessalonicherbriefe 197: „Man darf nicht bloß übersetzen: kurz oder knapp, sondern muß den Verbalcharakter festhalten. Denn wie aus Mc. 13, 20 *εἰ μὴ ἐκολόβωσεν κύριος τὰς ἡμέρας* erhellt, liegt hier der Gedanke vor, daß durch eine besondere Verfügung Gottes die ursprünglich länger projektierte Frist bis zur messianischen Zeit verkürzt worden ist. Daraus ist zu schließen, daß im Judentum zur Zeit Jesu eine apokalyptische Berechnung herrschte, wonach eine lange Zeit bis zum Ende verstreichen muß. Da nun der Messias früher als man dachte erschienen war, und da Jesus seine Wiederkunft noch zu Lebzeiten seiner Generation angekündigt hatte, so schloß man, daß Gott das Zeitschema ‚zusammengedrängt' oder ‚verstümmelt' habe — nach Mc. 13, 20 aus Barmherzigkeit mit seinen Erwählten. Nun verstehen wir auch das *τοῦτό φημι*: es ist eine apokalyptische Sonderlehre, nicht gerade ein *μυστήριον*, aber doch etwas nicht Allbekanntes, das darum mit besonderem Nachdruck eingeführt wird (vgl. 15, 20)." — Ich brauche wohl nicht zu betonen, daß ich nicht in allen Einzelheiten diese Ausführungen anerkenne. Zunächst ist es nicht bewiesen, daß Mk 13, 20 sich auf das Weltende und nicht auf die Zerstörung Jerusalems bezieht. Dagegen, daß der Messias früher erschien als erwartet, spricht die allgemeine eschatologische Stimmung der Zeit; ob und in welchem Sinne Jesus seine baldige Wiederkunft angekündigt habe, ist ebenfalls noch Problem (s. oben S. 5 f.).

Ebenso klar weist Paulus in V. 31 dieses Kapitels auf die nur noch kurze Dauer der gegenwärtigen Welt hin mit den Worten, die der Begründung eines asketischen Lebens dienen: „denn es ist schon die Gestalt dieser Welt am Vergehen" (*παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου*). Deutlicher kann man wohl kaum aussprechen, daß die letzte Stunde für „diese Welt" geschlagen hat[135].

Bei dieser Auffassung kann es uns nicht wundernehmen, daß bereits neben dem alten Äon der neue seinen Anfang genommen hat. Paulus findet, daß die Strafen der Israeliten in der Wüste typisch (*τυπικῶς*) geschehen seien und aufgeschrieben sind zur Ermahnung für uns, „auf die die Enden der Äonen hingelangt sind"[136] (*εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν*). Es ist hier an die beiden Äonen, den *αἴων οὗτος* und den *αἴων ὁ μέλλων* zu denken. Diese beiden Äonen treffen gerade in der gegenwärtigen Generation zusammen. „*Τέλη* muß etwa im geometrischen Sinne die Endpunkte der zwei Linien bezeichnen, im einen Fall das Ende, im anderen Fall den Anfang"[137]. Wenn also nach Paulus einerseits die Gestalt dieser Welt schon am Vergehen ist, anderseits die Spitze des neuen Äon bereits in die gegenwärtige Generation hineinragt, wie intensiv muß dann seine Erwartung gewesen sein, daß der alte Äon bald ganz verschwinden und der neue sich voll entfalten werde[138].

---

[135] Vgl. Tillmann, Wiederkunft 77 und die Kommentare, ferner Charles, Future life 388.

[136] 1 Kor 10, 11.

[137] J. Weiß, Der erste Korintherbrief z. St.; ders., Urchristentum 473.

[138] Eine andere Auffassung dieser Stelle vertritt z. B. Tillmann, Wiederkunft 82 ff. Mit Recht wendet er gegen Cornely ein, daß mit *τέλη τῶν αἰώνων* nicht die Zeit von der Ankunft Christi bis zu seiner Wiederkunft gemeint sein könne. Er faßt *αἰῶνες* hier im Sinn von Weltperioden innerhalb des *αἴων οὗτος*. „Aber, wenn ich sage, das Ende der *αἰῶνες* ist auf uns gekommen, dann soll das doch heißen: es sind bis jetzt *αἰῶνες* verflossen, aber nicht: jetzt sollen *αἰῶνες* beginnen. Es sollte doch bekannt sein, daß der *αἴων οὗτος* in ‚Zeiten' eingeteilt wird, und daß schon nach der Danielschen Prophetie vier Weltzeiten verflossen sein müssen, die Zeit der vier Weltreiche, ehe das Reich des Menschensohnähnlichen (Dan 7, 13 f.) erscheinen kann. Daß es sich aber hier nur um die vormessianischen Zeitperioden handelt, zeigt der Zusammenhang" (83). Indessen ist es keineswegs sicher, daß Paulus hier die Danielschen Weltreiche im Auge hat. Der Sprachgebrauch des Paulus spricht dagegen. Er kennt nur zwei Äonen, und wir finden ihn nie den Plural gebrauchen zur Bezeichnung des *αἴων οὗτος*. Vgl. J. Weiß, Der erste Korintherbrief 254: „Gewöhnlich faßt man den Plural *αἰῶνες* nur von dem *αἴων οὗτος* und erklärt daraus auch den Plural *τέλη*, aber Paulus gebraucht in diesem Fall immer den Singular *αἰών*. Aber auch der Plural *τέλη* scheint mir bei

In diese Stimmung paßt auch hinein, daß Paulus bezüglich des Abendmahls sagt: „So oft ihr dieses Brot esset und diesen Kelch trinket, sollt ihr den Tod des Herrn verkünden, bis er kommt“ [139].

So kann es uns nicht wundern, wenn der Apostel im 15. Kapitel am Schluß seiner Darlegungen über die Auferstehung sich zu denen rechnet, welche vor der Parusie nicht sterben, sondern zugleich aus diesem Leben verwandelt in das andere eingehen werden.

51) *ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα,*	51) Sieh, ein Geheimnis sage ich euch. Alle werden wir zwar nicht entschlafen, alle aber verwandelt werden
52) *ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι· σαλπίσει γάρ, καὶ οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα.*	52) in einem Augenblick bei der letzten Posaune, denn schallen wird die Posaune, und die Toten werden auferstehen unvergänglich, und wir werden verwandelt werden.
53) *δεῖ γὰρ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀθανασίαν.*	53) Denn es muß dieses Vergängliche anziehen Unvergänglichkeit und dieses Sterbliche anziehen Unsterblichkeit.
54) *ὅταν δὲ τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀθανασίαν, τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος· »κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος.*	54) Wenn aber dies Vergängliche Unvergänglichkeit anzieht und dies Sterbliche Unsterblichkeit, dann wird erfüllt das Wort, das geschrieben steht: „Verschlungen ist der Tod in den Sieg.
55) *ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῖκος; ποῦ σου θάνατε τὸ κέντρον.«*	55) Wo, o Tod, ist dein Sieg? Wo, o Tod, ist dein Stachel?“

Uns kommt es in diesem Zusammenhang vor allem auf Vers 51 an. Die sehr brüchige Textesüberlieferung ist ein Zeugnis für die Schwierigkeiten, die man in diesem Vers gefunden hat.

---

einer Deutung von den Danielschen Weltreichen nicht seine Erklärung zu finden. Diese Weltreiche existierten doch nacheinander. Da kann doch höchstens das Ende des letzten in die gegenwärtige Generation hineinreichen, nicht aber „die Enden“ (*τὰ τέλη*) aller. Bei dieser Sachlage scheint es mir auch nichts auszumachen, daß *τέλος* gewöhnlich Ende bedeutet. Nach Cremer-Kögel, Wörterbuch 1044, hat nämlich *τέλος* nicht zunächst eine zeitliche Bedeutung, sondern es bezeichnet vielmehr das Ende als das erreichte Ziel, den Abschluß, den etwas findet. Da kann nun der Plural wohl einerseits das Ende des alten, anderseits gleichzeitig den Beginn des neuen Äon bezeichnen, da sein Anfang auch im nichtzeitlichen Sinn ein Abschluß ist. Teichmann, Auferstehung 14 f., erklärt die Stelle so: „Gemeint ist: die Leser sind die, zu deren Lebzeiten und in denen der *αἰὼν οὗτος* durch den *αἰὼν μέλλων* abgelöst wird; wenn nämlich der Herr wiederkommt. Das aber ist dem Apostel so gewiß, daß er es als bereits geschehen hinstellt (*κατήντηκεν*), was tatsächlich noch erst eintreten soll.“

[139] 1 Kor 11, 26.

Außer der oben von uns zitierten Lesart sind noch folgende zwei zu erwähnen:

1. *πάντες μὲν ἀναστησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα* bezeugt durch D (prima manu), die altlateinischen Handschriften e und f und die Vulgata, dazu durch die meisten lateinischen Väter, nach Tertullian vor allem durch Augustinus;

2. *πάντες μὲν κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα*. Diese Lesart ist durch einfache Umstellung des *οὐ* entstanden. Sie ist bezeugt durch die griechischen Majuskeln ℵ C F G, die Minuskel 17 durch die armenische Version und einige Codices der äthiopischen Version. Nach Hieronymus und Augustinus fand sie sich auch in einigen lateinischen Codices. Unter den griechischen Vätern hat sie Didymus.

Die erste Lesart kommt schon wegen ihrer schwachen und schlechten Bezeugung nicht als ursprünglich in Frage. Von den Griechen vertritt sie nur D (prima manu), der aber mehr zu den Lateinern als zu den Griechen zu zählen ist.

Die zweite Lesart ist handschriftlich entschieden besser bezeugt. H. v. Soden urteilt sogar über diese und die von uns angenommene Lesart: „Die eine der beiden Wortstellungen muß im 2. Jahrhundert von irgend jemand in Umlauf gesetzt sein. Welche, ist nicht zu entscheiden.“ Wenn der handschriftliche Befund auch nicht eindeutig ist, so ermöglichen uns doch innere Gründe, die ursprüngliche Lesart zu erkennen. Bei der Wortstellung *κοιμηθησόμεθα οὐ* ist der Sinn: wir werden zwar alle entschlafen, nicht alle aber (in den glorreichen Zustand) verwandelt werden. Paulus spricht dann im zweiten Teil des Verses Christen positiv das Heil ab. Dies aber widerspricht vollkommen seiner sonstigen optimistischen Auffassung über das Heil der Christen[140]. Ferner ist es innerlich fast undenkbar, daß Paulus sich in einem „Wir“ mit denen zusammen nennt, welche das Heil nicht erlangen. Auch bleibt bei dieser Auffassung unerklärlich, worin denn das *μυστήριον* (V. 51) liegen soll. Man müßte es dann eben darin suchen, daß Paulus positiv wisse, daß einzelne Christen nicht das Heil erlangen. Ein solcher Gedanke paßt nicht nur nicht in den engeren Zusammenhang der Stelle, sondern widerspricht auch direkt der sonstigen Gedankenwelt des Apostels. Die Zeitangabe in V. 52 *ἐν ἀτόμῳ ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ*, die sicher zu V. 51 zu ziehen ist, ist bei dieser Wortstellung einfach unerklärlich.

Die Entstehung dieser Lesart erklärt sich leicht aus einer späteren Zeit, in der man sich daran stieß, daß diese Stelle sich anscheinend nicht erfüllt haben sollte. Zudem mag man sie in

---

[140] S. unten Abschn. D V 4.

Widerspruch geglaubt haben mit der sonst im Neuen Testament ausgesprochenen Lehre von der Allgemeinheit des Todes [141]. Nach diesen Gründen dürfte unsere Lesart als im wesentlichen gesichert dastehen.

Es fragt sich nun, was dann aus dieser Stelle über den Zeitpunkt der Parusie folgt. Erklärt man den Vers wörtlich, so wie er lautet, dann ergibt sich der Sinn: Von uns allen gilt, wir werden zwar nicht entschlafen [142], wohl aber gilt von uns allen, daß wir verwandelt werden. Die Negation ist damit grammatisch korrekt zu *κοιμηθησόμεθα* und nicht zu *πάντες* gezogen. Dem Zusammenhang nach liegt wohl eine Anknüpfung an das Bild vom Samenkorn vor. „Was du säest wird nicht lebendig gemacht, wenn es nicht zuvor stirbt" [143]. Danach konnten die Korinther vielleicht meinen, es sei erst Tod (und Verwesung) unseres jetzigen Leibes notwendig, um mit dem herrlichen Auferstehungsleib bekleidet zu werden. Nun aber verkündigt Paulus, daß dies nicht der Fall ist. „Alle zwar werden wir nicht entschlafen, alle aber verwandelt werden." Ein Verwandeltwerden kommt nur für diejenigen in Frage, die bei der Parusie noch leben werden [144], denn in V. 52 sind die *ἡμεῖς*, die verwandelt werden, ausdrücklich den Toten gegenübergestellt. „Die Toten werden auferstehen unverweslich, und wir werden verwandelt werden." Also eine doppelte Möglichkeit gibt es für die Christen bei der Parusie. Die Toten werden auferstehen in Unvergänglichkeit, und die Lebenden werden verwandelt werden. Nun rechnet hier Paulus für sich und die Korinther mit dem Verwandeltwerden, also muß er erwarten, die Parusie zu erleben. Sicherlich ist dies die natürlichste und wohl einzig mögliche Auffassung von *ἡμεῖς*, daß damit Paulus und die Korinther gemeint sind [145].

Dann aber klingt der Vers in dieser so entschiedenen Form auffällig und eigentümlich. Es könnte scheinen, als habe Paulus von sich und den Korinthern behauptet, sie werden den Tag des Herrn erleben; und das trotz aller schon vorgekommenen Todesfälle in der Gemeinde [146]. Verkündigt Paulus vielleicht hier im

---

[141] 1 Kor 15, 22; Hebr 9, 27.

[142] Es geht nicht an, mit Seisenberger, Auferstehung des Fleisches 66, u. a. *κοιμηθησόμεθα* im Gegensatz zu *θανούμεθα* von einer längeren Grabesruhe zu verstehen. Wir sahen oben S. 37 f. (vgl. auch unten Abschn. F), daß *κοιμᾶσθαι* metaphorisch „sterben" bedeutet.

[143] 1 Kor 15, 36.

[144] So auch Seisenberger, a. a. O. 164.

[145] Vgl. Tillmann, Wiederkunft 78 f.

[146] 1 Kor 11, 30.

μυστήριον eine Offenbarung, daß nun das Todeslos in der Gemeinde aufhören soll[147]?

Unsere Gedanken gehen zum 11. Kapitel zurück. Paulus glaubt für den Tod vieler Christen eine Erklärung geben zu müssen und findet sie im unwürdigen Genuß des Herrenmahls (V. 29 f.). Danach könnte das Erleben der Parusie für die Christen als garantiert erscheinen, so daß das Gegenteil nur als eine Strafe verstanden und erklärt werden kann[148]. Indessen fordert der Zusammenhang keineswegs diese Erklärung. Gewiß will Paulus den Tod so zahlreicher Christen erklären, der Grund ist aber nicht zu zeigen, weshalb sie des verheißenen Gutes, die Parusie zu erleben, nicht teilhaftig werden, sondern mahnend schreibt Paulus den Korinthern, daß sie diese Todesfälle wie auch die Krankheiten als eine warnende auf das Weltgericht hinweisende Züchtigung Gottes auffassen sollen. Eine gewisse Eigentümlichkeit behält ja diese Auffassung vom Tode des Christen als einer Strafe. Sie scheint wohl an alttestamentliche Vorstellungen anzuknüpfen. Den alten Israeliten galt ein früher Tod als Strafe[149]. An solche plötzliche und vorzeitige Todesfälle ist nach dem Zusammenhang auch hier zu denken. Dann ist es aber klar, daß Paulus hier nicht das Nichterleben der Parusie erklären will. Im übrigen findet sich auch im ersten Korintherbrief

---

[147] Soweit ich sehe, hat noch niemand diese Erklärung positiv zu behaupten gewagt. Am meisten neigt ihr wohl J. Weiß, Der erste Korintherbrief z. St., zu. Sehen wir, wie er mit dem Problem ringt! „Die Wortstellung, d. h. die Voranstellung des *πάντες* vor *οὐ* ist rhetorisch, um den Parallelismus mit dem folgenden herauszubringen; unter allen Umständen soll nicht *κοιμηθησόμεθα*, sondern *πάντες* negiert oder eingeschränkt werden; oder sollte Paulus von allen noch lebenden Christen geweissagt haben: wir werden alle nicht entschlafen, die Reihe der Todesfälle ist abgeschlossen? Unmöglich wäre das nicht. Aber besser ist es, eine Voranstellung anzunehmen, wie es z. B. Chrysostomus tut. Dann entsteht aber eine neue Schwierigkeit. Das zweite *πάντες* wäre dann alle Christen, sowohl die, welche noch sterben werden, als die Überlebenden. Das widerspricht aber V. 52, wo das *ἀλλαγῆναι* auf die Überlebenden beschränkt wird. Daher muß man *πάντες* etwas ungenau enger fassen: alle aber, die dann übrig bleiben. Auch diese Schwierigkeit wäre beseitigt, wenn wir *πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα* als eine Weissagung des Paulus faßten, daß fortan niemand mehr sterben werde. Aber ich wage nicht, so zu erklären. Jedenfalls ist klar, daß Paulus den Nichtentschlafenen verkündet: wir werden ‚verwandelt' werden."

[148] So Feine, Theologie³ 370.

[149] Vgl. Schulz, Der Sinn des Todes im AT, 1919, 41. „So ist in der Lehre des Alten Testaments vom Tode fast durchweg noch der Diesseitsstandpunkt vertreten. Der frühe Tod gilt eben als Strafe. Erst nach und nach sucht man sich mit der Tatsache vertraut zu machen und sie zu deuten, daß auch der gute Mensch früh stirbt, so Ez 21, 8 f. und im ersten Teil des Buches der Weisheit."

ebensowenig wie in den Thessalonicherbriefen eine Stelle, nach welcher der Tod des Christen vor der Parusie als Strafe erscheint. Wenn Paulus z. B. schreibt[150], daß einige von den Brüdern — also Christen —, die den Herrn gesehen haben, noch leben, andere aber entschlafen sind, so finden wir hierin auch nicht die geringste Andeutung, als fasse er ihren Tod als Strafe auf.

Allerdings ist von den Gedankengängen der paulinischen Mystik aus die Auffassung, daß der Christ nicht mehr sterben werde, gar nicht so fernliegend, wie es uns heute scheint. Der Christ ist schon mystisch in der Taufe gestorben (Röm 6, 3 ff.), also braucht er nicht mehr zu sterben[151]. Paulus aber hat diese Folgerung nicht gezogen. Wenn es uns erlaubt ist, schon hier den Römerbrief heranzuziehen, so sehen wir, wie er Röm 8, 10 diese Folgerung ausdrücklich ablehnt. „Wenn Christus in euch ist, so ist der Leib zwar dem Tode unterworfen wegen der Sünde, der Geist aber Leben wegen der Rechtfertigung.“ Die Tatsache, daß Paulus diese Auffassung ausdrücklich ablehnt und diese Ablehnung begründet und zwar mit der Sünde, zeigt doch wohl, daß dieser Gedanke mehr als eine später gezogene theoretische Folgerung ist, daß er vielmehr in den tatsächlichen damaligen Anschauungen eine Rolle gespielt haben muß. Wenn aber der Christ vom Schicksal des leiblichen Todes nicht befreit ist, wie kann dann Paulus hier gleichsam schlechthin von sich und den Korinthern ein Nichtsterben und Verwandeltwerden hoffen?

Man glaubt dieser Frage zu entgehen, indem man das *οὐ* nicht zu *κοιμηθησόμεθα*, sondern zu *πάντες* zieht[152]. Dies ist aber zunächst grammatisch nicht angängig[153], zudem erheben sich dann neue Schwierigkeiten. Bei dieser Auffassung müßte sich das *ἀλλαγησόμεθα* allgemein auf die Christen, sowohl auf die bei der Parusie noch lebenden, als auch auf die bereits gestorbenen beziehen. Nun zeigt aber V. 52, daß nur den Lebenden im Gegensatz zu den Toten ein *ἀλλαγῆναι* zukommt[154]. Die richtige Lösung scheint mir darin zu liegen, daß wir hier *πάντες* nicht pressen dürfen. Die Parusie wird noch zur Zeit der lebenden Generation erwartet. Dann aber kann Paulus in ungenauer Ausdrucksweise sagen, daß wir alle, ohne sterben zu müssen, direkt verwandelt werden. Daß der eine oder andere, vielleicht auch er selbst doch vorher sterben könne, das glaubt er als Ausnahmefall nicht be-

[150] 1 Kor 15, 6.

[151] So J. Weiß, Urchristentum 405 f.

[152] So z. B. Lietzmann, Handbuch z. St.

[153] So erklärt auch Seisenberger, a. a. O. 164, daß sich für eine solche Versetzung der Negation kein Beispiel auffinden läßt.

[154] S. oben S. 59.

sonders erwähnen zu müssen. Ein solcher etwas ungenauer Sprachgebrauch ist auch sonst dem Paulus nicht fremd. Trotz des *πάντες* in 1 Kor 15, 22 und Röm 5, 12 nimmt er hier offenbar die zur Zeit der Parusie lebenden Christen vom Todesschicksal aus.

Auf jeden Fall aber spricht aus diesen Versen die zuversichtliche Hoffnung, daß die Parusie noch zur Zeit der gegenwärtigen Generation stattfinden wird, und daß er sie auch wohl selbst erleben wird.

Gegen unsere Auffassung dieser Stelle sowie von 1 Thess 4, 13—18 glaubt man sich auf 1 Kor 6, 14 berufen zu können [155]. Hier rechne sich Paulus zu denen, welche erweckt werden, d. h. auferstehen. Indessen ist diese Stelle keineswegs eine Parallele zu der unsrigen. Paulus warnt hier vor der Unzucht mit dem Hinweis auf die hohe Bestimmung unseres Leibes. „Der Leib ist nicht für die Unzucht da, sondern für den Herrn und der Herr für den Leib. Gott hat auch den Herrn auferweckt, und er wird auch uns erwecken (*καὶ ἡμᾶς ἐξεγερεῖ*) durch seine Kraft" (6, 13 f.). Hier redet Paulus ganz allgemein von Christen, ohne irgendwie an Erleben oder Nichterleben der Parusie zu denken. An unseren Stellen aber stehen deutlich die Überlebenden im Gegensatz zu den Toten, und Paulus rechnet sich eben zu den Überlebenden [156].

Zu dieser Stimmung, die uns schon so oft im Brief entgegentrat, paßt es auch vorzüglich, wenn Paulus zum Schluß sagt: „Wenn jemand den Herrn nicht liebt, der sei verflucht, *μαρὰν ἀθά*" [157]; d. i.: Komm, o Herr! oder der Herr kommt, falls diese

---

[155] Vgl. zu diesem Abschnitt Tillmann, Wiederkunft 80 ff., und Kling, Biblisch-theologische Erörterungen 501. Beide vertreten auch die Ansicht, daß der Ausdruck *ἐξεγερεῖν* hinsichtlich des Erlebens bzw. Nichterlebens der Parusie neutral sei.

[156] Erwähnt sei noch die Auffassung von Atzberger, Eschatologie 331, der (wohl im Anschluß an Seisenberger, Auferstehung 163) auf den prophetischen Charakter der Stelle hinweist. Daß Paulus sich grammatisch zu den *ἡμεῖς* rechne, habe seinen Grund darin, „daß er, als er jene Prophezie aussprach, noch unter den Lebenden war, also sich selbst unter den Lebenden schaute, wenn er die zweite Parusie prophetisch sich vergegenwärtigte. Daß er bei dem wirklichen Eintreten der Parusie tatsächlich noch unter den Lebenden sein werde, behauptet der Apostel keineswegs, er lehrt nur, was mit den Gläubigen, insoweit sie alsdann noch leben werden, geschehen wird, was also auch mit ihm geschehen würde, wenn er wie jetzt bei Vergegenwärtigung, so dereinst bei Erfüllung der Prophezie noch unter den Lebenden wäre". Abgesehen davon, daß ein derartiges prophetisches Schauen unbewiesen ist, widerspricht diese farblose Auffassung der Kraft des paulinischen und überhaupt urchristlichen eschatologischen Gedankens. An vielen anderen Stellen, die dieselbe Erwartung ausdrücken, kommt zudem eine derartige Auffassung gar nicht in Frage.

[157] 1 Kor 16, 22.

Übersetzung richtig ist und hier nicht, wie neuere Auffassungen meinen, ein Fluch vorliegt.

4. Der Zeitpunkt der Wiederkunft Christi nach dem zweiten Korintherbriefe.

Der zweite Korintherbrief bietet der Zahl nach wenig Stellen, die auf die Wiederkunft Christi Bezug haben. Wird doch nur kurz zu Eingang des Briefes auf den Tag des Herrn hingewiesen. „Es ist nichts damit, daß in unseren Briefen etwas anderes steckt, als was ihr leset, und was ihr auch versteht, ja ich hoffe, noch völlig verstehen werdet, wie ihr uns schon teilweise verstanden habt, daß wir nämlich euer Ruhm sind, wie auch ihr der unsrige am Tage unseres Herrn Jesus Christus“ [158]. Sonst wird außer im 5. Kapitel nicht mehr auf die Parusie Bezug genommen. Dafür ist diese letzte Stelle aber von ganz hervorragender Bedeutung, nicht zwar für die Frage nach dem Zeitpunkt der Parusie, aber für den gesamten eschatologischen Fragenkomplex. Ja, nach dem heutigen Stande der Forschung kann man darin wohl den Angelpunkt der ganzen paulinischen Eschatologie erblicken.

Leider aber ist diese Stelle durchaus nicht klar, sie ist eine wahre crux interpretum, ja vielleicht darf man sie sogar als die schwierigste Stelle der gesamten paulinischen Literatur bezeichnen [159]. Nicht nur ist der Text verschieden überliefert, sondern auch bei der Darstellung selbst redet Paulus in nicht immer ganz eindeutigen Bildern. Dazu gehen zwei verschiedene Bilderreihen vom Beziehen eines Hauses und vom Anziehen eines Kleides ineinander über. Auch bieten die sich häufenden Partizipien verschiedene Erklärungsmöglichkeiten.

Der Text. Die wichtigsten Varianten, die in Frage kommen, sind in Vers 3 *εἴγε* und *εἴπερ*, *ἐνδυσάμενοι* und *ἐκδυσάμενοι*. *Ἔιπερ* wird bezeugt durch B D E F G u. a., *ἐκδυσάμενοι* durch D (prima manu) F G, die altlateinische Übersetzung e, Tertullian und Ambrosiaster. Das ist keine gute Bezeugung. Es sind vor allem Handschriften, die auch sonst von den übrigen griechischen abweichen und zwar so, daß ihr Text sicher nicht als ursprünglich in Frage kommt. Wir lesen mit den besten Handschriften, wie auch die Textkritiker heute übereinstimmend edieren, *εἴγε* und *ἐνδυσάμενοι*.

---

158 2 Kor 1, 13 f.

159 Holtzmann, Theologie II 217, spricht von „dieser dunkelsten und brüchigsten Stelle im ganzen paulinischen Gedankenbau“.

1) *Οἴδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

2) *καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν, τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες,*

3) *εἴ γε καὶ ἐνδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα.*

4) *καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ᾽ ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ᾽ ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς.*

5) *ὁ δὲ κατεργασάμενος ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο θεός, ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος.*

6) *Θαρροῦντες οὖν πάντοτε καὶ εἰδότες ὅτι ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου·*

7) *διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους·*

8) *θαρροῦμεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον.*

9) *διὸ καὶ φιλοτιμούμεθα, εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες, εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι.*

10) *τοὺς γὰρ πάντας ἡμᾶς φανερωθῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον.*

1) Denn wir wissen, daß, falls unser irdisches Zelthaus aufgelöst wird, wir eine Behausung aus Gott haben, ein nicht mit Händen gemachtes ewiges Haus in den Himmeln;

2) denn deswegen seufzen wir auch, da wir voll Verlangen sind, unser Haus aus dem Himmel überanzuziehen,

3) wenn wir ja wirklich, nachdem wir angezogen haben werden, nicht nackt werden erfunden werden.

4) Denn auch seufzen wir, die wir in dem Zelte sind, unter einer Last deswegen, weil wir nicht ausziehen, sondern überanziehen wollen, damit das Sterbliche von dem Leben verschlungen werde.

5) Der uns aber dazu bereit macht, ist Gott, der uns auch das Unterpfand des Geistes gibt.

6) Demnach sind wir alle frohgemut, obschon wir wissen, daß wir, während wir heimisch sind im Leibe, fern sind vom Herrn.

7) denn durch (das Gebiet des) Glaubens wandeln wir, nicht des Schauens.

8) Wir haben aber guten Mut und wollen lieber auswandern aus der Heimat des Leibes und hinwandern zu der Heimat beim Herrn.

9) Darum ist es auch unser Ehrgeiz, ob wir nun in der Heimat (des Leibes) bleiben oder aus der Heimat auswandern, ihm wohlgefällig zu sein;

10) denn wir alle müssen offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, damit ein jeder davontrage das, was er bei Leibesleben betrieben hat, sei es Gutes, sei es Schlimmes.

Der Zusammenhang will hier ganz besonders beachtet werden. Paulus schreibt diese Verse offenbar in frischer Erinnerung an gerade überstandene große Gefahren, die ihn und seine Begleiter wohl mehr als einmal dem Tode nahegebracht haben. Er kann sagen: „Immerfort tragen wir das Hinsterben Jesu an unserem Leibe herum, damit auch das Leben Jesu an unserem Fleische offenbar werde, denn immerfort werden wir lebend dem Tode überliefert um Jesu willen, damit auch das Leben Jesu an

unserem sterblichen Fleische offenbar werde"[160]. Mit diesem Offenbarwerden des Lebens Jesu an unserem sterblichen Fleische wird offenbar auf die Auferstehung reflektiert, bei der unser Fleisch wie das Christi zu unvergänglichem Leben in Herrlichkeit erstrahlen wird. Diesen Gedanken drückt der Apostel auch direkt aus. Wir können voll Mut und Zuversicht sein, „da wir wissen, daß der, welcher den Herrn Jesus auferweckte, auch uns mit Jesus erwecken und mit euch darstellen wird"[161]. Deshalb erlahmen wir auch nicht, denn, „wenn auch unser äußerer Mensch vernichtet wird, so wird doch unser innerer von Tag zu Tag erneuert, denn die gegenwärtige leichte Last der Bedrängnis bewirkt uns überreichlich bis zum Übermaß ein ewiges Schwergewicht an Herrlichkeit, da wir nicht auf das Sichtbare schauen, sondern auf das Unsichtbare, denn das Sichtbare ist zeitlich und das Unsichtbare aber ewig"[162]. Diese Zuversicht auf jenes Schwergewicht an Herrlichkeit, auf jenes Unsichtbare, Ewige begründet (*γάρ*) nun Vers 5, 1.

„Denn wir wissen, daß, falls unser irdisches Zelthaus aufgelöst wird, wir eine Behausung aus Gott haben, ein nicht mit Händen gemachtes ewiges Haus in den Himmeln."

Mit dieser *ἐπίγειος οἰκία τοῦ σκήνους*, diesem irdischen Zelthaus, meint Paulus offenbar seinen Leib[163], denn einerseits war *σκῆνος* in der damaligen Gräzität eine allgemein verbreitete Bezeichnung für den menschlichen Leib[164], anderseits ist der Vergleich des menschlichen Leibes mit einem Hause alttestamentlich[165]. Dann aber müssen die parallelen Ausdrücke in der zweiten Vershälfte „Behausung aus Gott" (*οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ*)[166], „nicht mit Händen gemachtes ewiges Haus in den Himmeln"

---

[160] 2 Kor 4, 10—11. [161] 2 Kor 4, 14. [162] 2 Kor 4, 17—18.

[163] So erklären die meisten Ausleger: vgl. z. B. Bertrams, Wesen des Geistes 138 A. 2. 142; Prat, Saint Paul II 517 ff.; Tillmann, Wiederkunft 99 f.; Klöpper, Zur paulinischen Lehre von der Auferstehung 7; Wetzel, Über 2 Kor 5, 1—4; E. Waitz, Über 2 Kor 5, 1—4; Kühl, Über 2 Kor 5, 1—10 (es sei eine Umschreibung von *τὰ βλεπόμενα* 4, 18 S. 4; S. 5 aber faßt er es auch präziser als Leib); Bowen, Resurrection 98 ff.; Ubbink, Het eeuwige leven XIV, faßt es gleich *ὀστράκινα σκεύη* 4, 7, gleich *θνητὴ σάρξ* 4, 11, gleich *ἔξω ἄνθρωπος* 4, 16; Bousset, Zweiter Korinther 298 ff.; Belser, Zweiter Korinther z. St.; Slotemaker, a. a. O. 67 u. a. Anders Lowrie, 2 Kor 5, 1—5, der meint, zur Erklärung an 3, 18 anknüpfen zu müssen; Grosheide, 2 Kor 5, 1—4, der darunter die irdische Lebenszeit im Gegensatz zu der *οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ* versteht, welche die selige Daseinsweise nach dem Tode bedeute. 264 f.

[164] Vgl. Bachmann, Zweiter Korintherbrief[2] 216 und A. 1. Hierselbst auch Belege.

[165] Job 4, 19; vgl. Sap 9, 15.

[166] *Ἐκ θεοῦ* ist zu *οἰκοδομήν* und nicht zu *ἔχομεν* zu ziehen.

(*οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς*) wohl ebenfalls eine Leiblichkeit bezeichnen; dann aber kann nur der Auferstehungsleib gemeint sein [167]. Mit dem Auflösen des irdischen Zelthauses ist der Tod gemeint [168]. So erhalten wir den Sinn, daß Paulus auch für den Fall, daß im Tode der irdische Leib der Auflösung anheimfällt, einen anderen viel herrlicheren Leib zu erwarten hat, den Auferstehungsleib. Dieser Gedanke paßt vorzüglich in den Zusammenhang. Gerade den Auferstehungsgedanken hatte Paulus in diesem Zusammenhange zum Trost in den Leiden herangezogen [169].

Daß wir diesen Leib sofort beim Tode erhielten, sagt Paulus hier mit keiner Silbe [170]. Das *ἐάν* ist konditional und kann niemals temporal sein. Das läßt sich auch nicht aus dem Präsens *ἔχομεν* schließen. Dies bezeichnet nur die große Zuversichtlichkeit der Hoffnung auf jenen himmlischen Leib [171], dessen wir so sicher sind, daß wir ihn gleichsam schon jetzt besitzen. Sollte ausgesagt werden, daß wir bei unserem Tode in seinen Besitz kämen oder auch bei der Parusie, dann müßte das Futurum *ἕξομεν* stehen [172]. So aber wird überhaupt keine Zeitangabe gemacht. Daß aber als Zeitpunkt der Bekleidung nur die Parusie in Frage kommen kann, ergibt sich aus dem noch weiter zu entwickelnden eschatologischen Gedankenkreis des Paulus und an unserer Stelle daraus, daß, wie wir sehen werden, nur dann eine *γυμνότης* (V. 3) denkbar ist. Auch läßt sich aus dem *ἔχομεν* nicht schließen, daß dieser Leib im Himmel schon präexistiert [173].

---

167 Das müssen demnach auch alle zugeben, die *οἰκία τοῦ σκήνους* vom irdischen Leib verstanden. Auf die Frage, ob vielleicht ein Zwischenleib gemeint sei, werden wir weiter unten Abschn. C VI zu sprechen kommen.

168 Auch sonst wird im NT *καταλύειν* vom Tode gebraucht, s. Cremer-Kögel, a. a. O. s. v. Daß Paulus hier auch an die andere Möglichkeit des Aufhörens der irdischen Leiblichkeit gedacht habe, nämlich an das Verwandeltwerden, glaube ich nicht (gegen Bachmann, Zweiter Korintherbrief 217), denn dem Zusammenhang nach soll dieser Vers einen Trostgedanken für den Fall des Todes enthalten.

169 2 Kor 4, 14 ff.

170 Gegen Pfleiderer, Urchristentum 322; Bruston, La vie future 506 ff.; Seeberg, Ewiges Leben 52 f.; Grosheide, a. a. O. 259 (der allerdings unsere Auffassung nicht für unmöglich, aber für unwahrscheinlich hält); Feine, Jesus und Paulus 184 A. 1; Bovon, La Theologie du Nouveau Testament nach Justamon, a. a. O. 72 f.; u. a.

171 So u. a. Atzberger, Eschatologie 213; Klöpper, a. a. O. 12; Waitz, a. a. O. 157; Slotemaker, a. a. O. 67 f.; Bornhäuser, a. a. O. 80.

172 So schon Atzberger, a. a. O. 213 f.

173 U. a. gegen Wetzel, a. a. O. 309, der an Kol 1, 5 und 2 Tim 4, 8 erinnert; Bousset, Zweiter Korintherbrief z. St., der meint, diese Behausung liege schon jetzt oder wenigstens im Augenblick des Todes vor. Vgl. auch

Paulus begründet also in diesem Vers seine zuversichtliche Hoffnung auch in Leiden und Todesgefahren mit der Gewißheit, daß ihm auch im Fall des Todes der herrliche Auferstehungsleib zuteil wird.

Der Gedanke an diesen herrlichen Leib entlockt dem Apostel nun Seufzer der Sehnsucht. „Denn ja auch deswegen seufzen wir, da wir voll Verlangen sind, unser Haus aus dem Himmel überanzuziehen, wenn wir ja wirklich, nachdem wir angezogen haben werden, nicht nackt werden erfunden werden.“

Ἐν τούτῳ ist nicht auf *σκῆνος* zu beziehen und mit „in diesem“ zu übersetzen[174], da eine solche Rückbeziehung auf eine Apposition in dieser Form nicht möglich ist. Es müßte wenigstens *ἐν ταύτῃ* heißen, zudem müßte dann auch eine Form von *ἐκεῖνος* gebraucht werden[175]. Es ist wohl am besten mit „deshalb“ wiederzugeben[176] und auf das Folgende zu beziehen[177].

Was aber besagt das Überanziehen des Hauses aus dem Himmel (*τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι*)? Das eigentlich unpassende Bild vom Überanziehen eines Hauses erklärt sich vielleicht durch ein Nachklingen des *σκῆνος*, das damals im Sinne einer Hülle vom Leibe gebraucht wurde[178]. Sachlich aber

---

J. Weiß, Urchristentum 415 f. Eine eigentümliche Auffassung vertritt hier wieder Kabisch, a. a. O. 221. Diese *οἰκοδομή* koexistiert bereits im Himmel dem irdischen Menschen. Beide durchlaufen ganz parallele Veränderungen. „Denn wenn die Mitteilung von der droben vorhandenen *οἰκία αἰώνιος ἐν τοῖς οὐρανοῖς* durch *γάρ* angeknüpft ist an die Aussage, daß ein *αἰώνιον βάρος τῆς δόξης* ihrer warte, so ist damit gesagt, daß dies *αἰώνιον β. τ. δ.* eben in jenem herrlichen Himmelsleibe besteht, mit dem sie einmal angetan werden sollen. Und wenn nun anderseits diese überschwängliche Herrlichkeit gerade durch die gegenwärtig erduldeten Leiden gewirkt werden soll 4, 17, so erfährt darnach entsprechend der hier vorgehenden Erneuerung des inneren Menschen der obere Himmelsleib eine Steigerung der *δόξα αἰώνιος*. Je mehr Trübsale hier unten bestanden werden, je mehr der *ἔξω ἄνθρωπος*, der erdstoffliche Mensch, vernichtet wird 4, 16, und der neue an Kraft zunimmt, desto mehr beginnt die obere *οἰκία* von einem *αἰώνιον β. τ. δ.* zu strahlen, um dereinst als ein Teil ohne Tadel erfunden und seinem Eigentümer als verdienter *μισθός* zuerteilt zu werden.“ Vgl. unten Abschn. C V, 2.

[174] Eine solche Erklärung ist seit Ambrosius immer wieder versucht worden. Vgl. Bachmann, Zweiter Korinther z. St.; ferner Klöpper, a. a. O. 15; Belser, Zweiter Kor z. St. und Kühl, a. a. O., der sich dagegen wendet, daß es *ἐν ταύτῃ* heißen müsse. *σκῆνος* sei der tragende Begriff, was seine Wiederaufnahme in V. 4 beweise.

[175] Bachmann, a. a. O. 220; vgl. Tillmann, Wiederkunft 101.

[176] So Deißner, Auferstehungshoffnung 54 f.; vgl. Tillmann, Wiederkunft 102 f.; Kennedy, Last Things 263 ff.; Waitz, a. a. O. 157.

[177] So z. B. Bachmann, Zweiter Kor z. St.; Tillmann, Wiederkunft 102.

[178] Vgl. Bachmann, Zweiter Kor 216 A. 1; s. oben 65 A. 164.

wird man dieses ἐπενδύσασθαι wohl nur mit dem „Verwandeltwerden" identifizieren können, jenem Übergang aus unserem sterblichen Leib sofort in den herrlichen Auferstehungsleib, welches Paulus den bei der Parusie noch Lebenden zuschreibt[179]. Die Richtigkeit dieser Auffassung beweist Vers 4, wo der Wunsch nach dem ἐπενδύσασθαι damit motiviert wird, „damit verschlungen werde das Sterbliche vom Leben". Das kann aber nur dann eintreten, wenn wir noch sterblich (θνητόν) und nicht schon tot sind. Die kurz vorher (4, 18) erwähnte Vorstellung vom inneren und äußeren Menschen spielt auch in dieses Bild hinein[180]. Paulus wünscht also, den herrlichen Auferstehungsleib ohne vorherigen Tod über seinen irdischen Leib hin anzuziehen[181]. Aber

---

179 1 Kor 15, 51 ff.; s. unten Abschn. C IX.

180 J. Weiß, Urchristentum 415. „Das Bild vom Aus- und Anziehen eines Gewandes läßt sich nur nachfühlen, wenn dabei die Vorstellung des inneren und äußeren Menschen vorschwebt (2 Kor 4, 18). Der innere in beiden Stadien unveränderte Mensch wechselt das Gewand."

181 Diese Auffassung wird von den meisten Erklärern vertreten. Anders Bruston, La vie future 506 ff. Er meint gegen diese Erklärung anführen zu müssen:

a) Sie stände in Widerspruch mit V. 8 und 9, Phil 1, 21—25; Röm 8, 23, wo Paulus den Wunsch ausdrücke, von diesem Todesleib befreit zu werden. Aber Röm 8, 23 bezieht sich die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος nicht auf den Tod, sondern vielmehr auf die bei der Parusie erhoffte Befreiung des Leibes von der Vergänglichkeit. Auch kann es nicht erlaubt sein, den Philipperbrief hier ins Feld zu führen, da er aus einer späteren Periode des Lebens Pauli, seiner (ersten) Gefangenschaft, stammt. Zu dieser Zeit kann Paulus sich vielleicht auf Grund seiner Erfahrung und namentlich neuer Motive zu einer etwas anderen Stellung durchgerungen haben (vgl. oben S. 26 f. und unsere weiteren Ausführungen). Namentlich ist auch die Verschiedenheit der Motive an unserer und den von Bruston angeführten Stellen zu beachten. Noch mehr schwinden die Schwierigkeiten für den, der mit Tillmann, Wiederkunft 112 ff., ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος und ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον als bez. des Erlebens und Nichterlebens der Parusie neutrale Begriffe nimmt.

b) Im ganzen Kontext spräche Paulus vom Tod als etwas Natürlichem und Unvermeidlichem (4, 16—18; 5, 1; 5, 6—10). Comment au moment même, où il tient un tel langage pourrait-il exprimer le désir ardent (ἐπιποθοῦντες) de ne pas mourir, mais d'être revêtu par-dessus son corps terreste visible d'un corps céleste et spirituel?" (508). Aber so natürlich und unvermeidlich ist ihm der Tod gar nicht. Im ersten Thessalonicherbrief und im ersten Korintherbrief sahen wir, wie Paulus glaubte, ihm entgehen zu können. Hier tritt nun allerdings auch die andere Möglichkeit in den Gesichtskreis; aber weit davon entfernt, sie unvermeidlich und selbstverständlich zu finden, ringt er hier vielmehr mit dieser neuen Erkenntnis.

c) Auch soll Vers 4 dagegen sprechen, denn das Sterbliche könne nur dann vom Leben verschlungen werden, falls wir zu dem betreffenden Zeitpunkt noch am Leben wären. Wir nehmen gern diese Auffassung Brustons an, können dies aber nicht als „idée tellement bizarre" finden und ihm auch nicht zustimmen, wenn er schreibt, man könne diese Auffassung dem Paulus nicht zuschreiben: „Si nous ne voulons pas attribuer gratuitement a saint

nicht die Sehnsucht nach diesem Gut motiviert allein den Wunsch. Es liegt noch ein anderes Motiv vor, wie uns die Erklärung von Vers 3 zeigen soll.

Der tragende Begriff dieses Verses ist der der Nacktheit (γυμνότης). Nach dem Zusammenhang, der vom Aus- und Anziehen eines Gewandes handelt, und mit dem, was aus- bzw. angezogen wird, einen Leib meint, kann unter der γυμνότης nur ein Zustand der Leiblosigkeit verstanden werden[182]. Jede andere Erklärung wie „ohne Christus angezogen zu haben"[182], „ohne Kleid der Gerechtigkeit", „ohne gute Werke", „ohne δόξα"[182]

Paul une absurdité manifeste: l'idée qeu l'absorption de la mort par la vie n'aura lieu que pour ceux qui sont encore vivants au moment de la parousie et dont le corps sera ainsi transformé et revêtu d'un corps spirituel sans passer par la mort!" (508). Ja, gerade das ist der Gedanke des Paulus, der die ganz natürliche Folge ist aus einer Hoffnung, die Parusie noch zu erleben. Wenn man allerdings Parusie und Auferstehung spiritualisiert und beides sofort in den Moment nach dem Tode verlegt, kann man natürlich dieser Ansicht nicht zustimmen. Aber Bruston sollte sich fragen, ob nicht in dieser seiner Auffassung eher „une absurdité manifeste" liege als in der von ihm bekämpften.

Eine andere Auffassung hat noch Grosheide, a. a. O. 272 f., die in Verbindung steht mit seiner Auffassung der οἰκοδομὴ ἐκ θεοῦ als dem Zustand seligen Daseins sogleich nach dem Tode (269 s. oben S. 65 A. 163). Ἐπενδύσασθαι bezöge sich darauf, daß wir in diesem Leben Christus angezogen haben müßten. Er beruft sich dazu auf Phil 1, 21 und 2 Kor 3, 18. Indessen ist die Einführung dieses ethischen Momentes, wie überhaupt dieses Bildes in unseren Text Willkür. Diese Auffassung muß ferner an Vers 4 scheitern (s. oben unter c). Vor Grosheide so auch Hofmann, nach Deißner, a. a. O. 64 A. 2. Dortselbst auch weitere Gegengründe.

[182] So die meisten. Anders z. B. Beyschlag, Theologie 266 A. 1. „Nackend" ohne weißes Kleid der Gerechtigkeit waren nach jüdischer Anschauung die abgeschiedenen Seelen der Gottlosen. Dagegen sagt mit Recht Teichmann, a. a. O. 71 A. 1: „Auch handelt es sich bei Paulus nicht um die Seelen der Gottlosen, sondern um die gestorbenen Gläubigen." Grosheide, a. a. O. 269 f. meint, es sei eine ethische Auffassung „ohne Kleid der Gerechtigkeit", ohne „Christus" anzunehmen. Nur diese passe in den Zusammenhang. So auch schon Calvin und Cremer, Wörterbuch s. v. (anders in der 9. Aufl., herausgegeben von Kögel). Eine unklare Auffassung vertritt Wernle, Anfänge 207. Er glaubt, es handle sich um die Umwandlung bei der Auferstehung. „Da möchte der Apostel eben nicht nackt, d. h. im alten Leib, der dem Paradiesesleibe gegenüber als Nacktheit (Gen. 3) erscheint, vor Gott erfunden werden, sondern sofort im Herrlichkeitsgewand." Vgl. auch die ausführlichen Darlegungen bei Holtzmann, Theologie II 220 A. 2, wo auch gleichzeitig zu den Lesarten ἐνδυσάμενοι und ἐκδυσάμενοι Stellung genommen wird. Heinrici, Paulinische Probleme 67 meint, die Vorstellung von der Nacktheit der Seele „erinnert an den Mysterienglauben, für den auch Plato eintritt, daß die Seele vor den Totenrichtern sich mit allen Narben und Schwären, die ein übles Leben ihr eingeprägt hat, enthüllen muß. Der Gläubige fürchtet eine solche Seelennacktheit nicht, denn seine Seele beherrscht der Geist Gottes." Es ist aber zweifelhaft, ob es richtig ist, solche Parallelen heranzuziehen. Sicherlich ist der Gedanke hier bei Paulus ein ganz anderer. Er

paßt durchaus nicht in den Zusammenhang und ist daher als willkürliche Eintragung fremder Gedanken abzulehnen.

Als Objekt zu *ἐνδυσάμενοι* kann dem Zusammenhang nach wohl nur *τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ* verstanden werden. Es ist sprachlich nicht möglich, dieses Partizipium des Aorist *ἐνδυσάμενοι* parallel dem *οὐ γυμνοί* als Adjektiv zu fassen. Es muß seine verbale Bedeutung behalten. Wir glauben es am besten mit „nachdem wir angezogen haben werden" zu übersetzen[183]. Eine solche Bedeutung als futurum exactum kann dem Partizipium des Aorist zukommen, da es vor einem Futurum steht.

Das *καί* ziehen wir zu *εἴ γε*[184]. Was bedeutet nun *εἴ γε καί*? *Γε* dient zur Verstärkung; denselben Zweck hat *καί*. Wir können es dann wohl mit „wenn denn ja", „wenn wirklich" wiedergeben[185]. Dann ist etwa zu übersetzen: „Wenn wir ja wirklich, nachdem wir angezogen haben werden, nicht nackt werden erfunden werden." Es gibt dann der Vers 3 die Voraussetzung an, nämlich die Vermeidung der Nacktheit, die unser Seufzen nach dem *ἐπενδύσασθαι* erklärt[186]. Diese Voraussetzung selbst aber ist dem Apostel so sicher, daß er damit als mit etwas Selbstverständlichem argumentiert. Wir sind also voll inniger Sehnsucht, ohne vorherigen Tod den Auferstehungsleib überanzuziehen, weil wir in diesem Fall nicht leiblos, nicht nackt werden erfunden werden. Also nicht Furcht vor dem Tode entpreßt dem Apostel seine Seufzer, sondern das Verlangen, den Zustand der Nacktheit nicht durchmachen zu müssen.

Diesen Wunsch nach Vermeidung der Nacktheit führt nun

---

fürchtet sich hier vor der nicht wünschenswerten Nacktheit. Er vertritt hier ganz die hebräische Auffassung, daß ein Leben ohne Leib kein eigentlich wahres Leben ist, was also der hellenistischen Auffassung vom Leibe als dem Kerker der Seele direkt entgegengesetzt ist. (S. auch unten Abschn. C III Abschn. G.) Sicherlich geht es auch nicht an, wie Ubbink, a. a. O. LXIII A. 103 mit Recht bemerkt, auf Grund von Rohde, Psyche [5] u. [6] I 290 ff. an eine Ableitung dieser Vorstellung aus dem Demeterkult zu denken. Ubbink meint, warum solle denn das Bild nun einmal entweder griechischer oder jüdischer Herkunft sein. Hier liege doch eine Bildersprache vor, die sich von selbst ergab.

[183] So u. a. Deißner, a. a. O. 64; Tillmann, a. a. O. 103; Klöpper, a. a. O. 25.

[184] Vertreter anderer Auffassungen bei Deißner, a. a. O. 63 A. 2. Dortselbst auch Gegengründe gegen dieselben.

[185] In diesem Sinn z. B. Deißner, a. a. O. 64: „Wenn denn wirklich ..."; Klöpper, a. a. O. 25: „Insofern wir nicht ..."; Waitz, a. a. O. 104 f.: „Wenn anders wirklich ..."; Belser, z. St.: „Wenn denn ja ..."; bei der Auffassung Tillmanns, a. a. O. 103: „Werden wir doch nicht ..." scheint mir das *εἰ* als Konditionspartikel nicht genügend berücksichtigt zu werden.

[186] Deißner, a. a. O. 65.

Vers 4 weiter aus: „Denn auch seufzen wir, die wir in dem Zelte sind, unter einer Last, deswegen, weil wir nicht ausziehen, sondern überanziehen wollen, damit verschlungen werde das Sterbliche vom Leben.“

Ἐφ' ᾧ ist gleich ἐπὶ τούτῳ ὅτι. Unter ἐκδύσασθαι kann nur sterben verstanden werden[187], da sonst nicht erklärlich wäre, wie beim entgegengesetzten ἐπενδύσασθαι das Sterbliche vom Leben verschlungen wird. „Kommt es zu einem ἐκδύσασθαι, so schwindet das ἔνδυμα, auf Grund dessen (des ἔνδυμα) lediglich von einem ἐπενδύσασθαι die Rede sein kann. Wird jedoch das ἐκδύσασθαι vermieden, so ist das ἔνδυμα vorhanden, das die notwendige Bedingung für das ἐπενδύσασθαι bildet; es kann also zu einem ἐπενδύσασθαι kommen[188]. Der Grund des Seufzens liegt nicht in dem βαρούμενοι[189], sondern ist durch ἐφ' ᾧ deutlich bezeichnet als die noch immer fortbestehende Möglichkeit, in den Zustand der Nacktheit einzutreten. Dann aber klingt uns aus diesem Verse ein wehmütiges Seufzen entgegen, daß der Tod, jener schreckliche Sohn der Sünde, seine Macht noch nicht vollständig verloren hat. Noch ist es möglich, daß dieser böse Dämon unseren sterblichen Leib verschlinge. Doch gegen diesen Gedanken bäumt sich unser Inneres auf, wir wollen nicht, daß unser sterblicher Leib vom Tode verschlungen werde, sondern vom Leben.

---

[187] Eine andere Auffassung dieses Wortes hat Klöpper, a. a. O. 42 ff. Er legt den größten Nachdruck darauf, ἐκδύσασθαι bedeute „sterben“ unter der ganz bestimmten Voraussetzung, „daß der bisherige Leib dem Menschen im Tode so völlig ausgezogen und genommen wird, daß derselbe in keiner Weise mehr für ein künftiges Dasein verwendet wird“ (42). „Dieses ἐκδύσασθαι, also den Tod unter seiner sozusagen negativen Form zu wünschen, sieht der Apostel sich nicht veranlaßt. Wohl aber führen ihn seine bisherigen Beschwerden zu dem Verlangen nach dem Tode in seiner positiven Form, wo er gerade die Verklärung des Sterblichen durch das Leben ist.“ „Paulus fürchtet den Tod nicht und ist nicht ängstlich dafür besorgt, des Sterbens überhoben zu werden und etwa auf völlig schmerzlose Weise durch Verwandlung überkleidet zu werden mit dem himmlischen Leibe. Was er nicht wünscht, ist nur das, daß etwa jeglicher Rest des alten Gehäuses ihm genommen werde, und daß das neue einfach an die Stelle des alten trete. Er will einen Keim des alten somatischen Organismus übrigbehalten, welcher das Verbindungsglied zwischen dem irdischen und himmlischen Zustande der Existenz bilde und die Kontinuität und Identität des alten und des verklärten Menschen sichere“ (43). Diese Auffassung gibt der ganzen Erklärung Klöppers das Gepräge. So wehre Vers 3 eine falsche Auslegung des ἐπενδύσασθαι ab, vornehmlich die Vorstellung, als trete der neue Leib pure an Stelle des alten. Auch nach Anziehen des neuen Leibes finde keine Entblößung vom alten statt (45 f.). Es fragt sich nur, wie in aller Welt man aus diesen Versen eine solche Auffassung herauslesen will. Das heißt nun doch gründlich fremde Gedanken eintragen.

[188] Deißner, a. a. O. 61. [189] Gegen Klöpper, a. a. O. 41.

Mit Vers 5 nimmt der Gedankengang eine etwas allgemeinere Wendung. „Der uns aber dazu bereit macht, ist Gott, der uns das Unterpfand des Geistes gibt."

Hiermit knüpft Paulus wieder an Vers 1 an. Wir können jener himmlischen Leiblichkeit sicher sein, denn Gott selbst ist es, der uns dazu bereit macht. Nicht nur ist das Bekleidetwerden mit dem Hause aus dem Himmel ein bloßes Gut der Verheißung, nein, wir haben auch jetzt schon im Geist ein Unterpfand, eine Bürgschaft, daß sie dereinst eintreten wird.

Εἰς αὐτὸ τοῦτο bezieht sich ja zunächst auf *ἐπενδύσασθαι*. Falls wir die Parusie erleben, verbürgt uns der Geist das *ἐπενδύσασθαι*, aber es ist daneben auch allgemein auf den Besitz der himmlischen Leiblichkeit überhaupt zu beziehen, da andernfalls ja das ganze Sehnen und Seufzen nach dem *ἐπενδύσασθαι* überflüssig wäre, wenn Gott selbst es uns durch den Geist verbürgte. Auch dies zeigt uns, wie notwendig es ist, die Anknüpfung an Vers 1 zu beachten. Dieser Gedanke an Gott und das Unterpfand des Geistes führt nun Paulus auf andere Bahnen:

„Demnach sind wir allezeit frohgemut, obschon wir wissen, daß wir, während wir heimisch sind im Leibe, fern sind vom Herrn, denn durch (das Gebiet des) Glaubens wandeln wir, nicht des Schauens."

Dem „Seufzen" in den vorigen Versen tritt nun ein frohes *θαρροῦντες* entgegen. Allezeit ist der Apostel frohen Mutes. Gewinnt *πάντοτε* in diesem Zusammenhang vielleicht eine besondere Bedeutung? Liegt darin etwa: möge uns ein *ἐπενδύσασθαι* treffen oder auch ein *ἐκδύσασθαι* und somit ein Zustand der *γυμνότης*, das kann unsere allezeit frohe Stimmung nicht beeinträchtigen, sind wir doch auf jeden Fall unserer himmlischen Leiblichkeit gewiß, da Gott selbst sie uns verbürgt und bereits im Geiste das Unterpfand dazu gegeben hat? Diese Frage können wir nur im Zusammenhang mit der anderen nach der Bedeutung des mit *καὶ εἰδότες* beginnenden Partizipialsatzes beantworten. Es kommt vor allem eine kausale („da wir anderseits wissen")[190] und eine konzessive Auflösung („obschon wir wissen") [191] in Frage.

Bei der kausalen Auffassung würde das *θαρροῦντες οὖν πάντοτε* begründet werden. Bisher war immer der Wunsch hervorgetreten, bis zur Parusie leben zu dürfen. In diesem *πάντοτε* liegt nun — so muß man bei dieser Auffassung es deuten —, daß Paulus sich auch getrost mit der anderen Möglichkeit abgefunden habe. Dies würde nun hier damit begründet, daß das *ἐπενδύσασθαι*

---

[190] So z. B. Kühl, a. a. O. 22; Deißner, a. a. O. 71 f.
[191] So Tillmann, Wiederkunft 110 f.

nicht nur, wie bisher gezeigt, seine begehrenswerten Lichtseiten hat, sondern daß auch Nachteile damit verbunden sind, denn solange wir noch in diesem Leibe sind, sind wir fern vom Herrn, „denn noch wandern wir durch das Gebiet des Glaubens, nicht des Schauens". Die stillschweigende Voraussetzung wäre dann, daß wir im Fall des *ἐκδύσασθαι* aus dem Gebiet des Glaubens in das des Schauens versetzt würden, womit dann gleichzeitig ein Zusammensein mit dem Herrn verbunden wäre (V. 8). Dieser Gedanke hätte dann den Apostel in seinem Wunsche umgestimmt und ließe ihn im folgenden Verse das durch den Tod herbeigeführte Zusammensein mit dem Herrn wünschen. Dann drückt der Apostel in diesen Versen gerade den entgegengesetzten Wunsch aus wie in den ersten. Indessen empfiehlt sich diese Erklärung nicht gerade dadurch, daß sie den Apostel innerhalb dieser wenigen Verse direkt entgegengesetzte Wünsche aussprechen läßt, wenn sich dieser Wechsel zwar auch gewiß in etwa durch den verschiedenen Standpunkt und die Verschiedenartigkeit der Motive erklären ließe. Auch scheint mir grammatisch die Begründung des einen Partizipalsatzes *θαρροῦντες οὖν πάντοτε* durch einen anderen nicht gerade sehr empfehlenswert zu sein, zumal auch die Anknüpfung der beiden Partizipialsätze durch *καί* eher auf alles andere hinzudeuten scheint denn auf eine Begründung.

Darum möchte ich mit Tillmann [192] eine konzessive Auflösung des Partizips vorziehen, die sich schon durch das *καί* empfiehlt, das ähnlich wie *καίπερ* im klassischen Griechisch wie in der Koine dem Partizip einen konzessiven Sinn gibt. Dann liegt wohl über Vers 5 eine Gedankenverbindung mit V. 1 ff. vor. Trotz der Gewißheit der Bekleidung mit dem Himmelsleibe wurden dem Apostel Seufzer entlockt. Es könnte scheinen, als nähme die Gewißheit jenes Besitzes so sehr sein ganzes Denken und Fühlen in Anspruch, daß er sich mit einer Verzögerung oder längeren Hinausschiebung des Zeitpunktes jener Bekleidung mit dem Himmelsleib nicht abzufinden vermöchte. Nun aber hat ihm Gott bereits als Unterpfand jenes einstigen Besitzes den Geist gegeben, und er ist deshalb (*οὖν*) allezeit (*πάντοτε*) d. h. auch wenn sein sehnsüchtiges Verlangen nach dem Haus aus dem Himmel noch nicht so bald gestillt wird, frohen Mutes, „obschon er weiß, daß er, während er einheimisch ist im Leibe, fern ist vom Herrn". Dies fügt sich harmonisch in den Gedankengang ein, da hierbei noch immer wie im Vorhergehenden vor allem auf ein „Überkleidetwerden" reflektiert wird.

An Vers 6 knüpft nun Vers 8 wieder an. „Wir haben aber

[192] Wiederkunft 110 f.

guten Mut und wollen lieber auswandern aus der Heimat des Leibes und hinwandern zur Heimat beim Herrn.“ Wir müssen wohl die beiden Ausdrücke *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον* zusammenfassen. Paulus wünscht den Leib, der ihn noch vom Herrn trennt, zu verlassen und zum Herrn zu gehen. Nicht sagt er hier schlechthin, daß er lieber den Leib verlassen möchte, sondern der eigentliche Gegenstand seines Wunsches ist, zum Herrn zu kommen. Das Auswandern aus dem Leib erwähnt er nur insofern, als dies die unerläßliche Vorbedingung dazu ist.

Dieses Auswandern aus dem Leibe und das Hinwandern zum Herrn erfolgt sicher bei der Parusie. Ob auch der Tod schon nach dieser Stelle mit dem Herrn vereinigt, ist später zu entscheiden. In diesem mit *θαρροῦμεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν μᾶλλον* eingeleiteten Satz sagt also Paulus, daß er weit mehr wünsche, beim Herrn zu sein, als fern von ihm zu wandeln. Er sagt also nicht, daß er lieber sterben möchte [193].

Nun weiß aber Paulus, daß zum Herrn nur kommt, wer ihm wohlgefällig ist. „Darum ist auch unser Ehrgeiz, ob wir nun in der Heimat (des Leibes) bleiben oder aus der Heimat auswandern, ihm wohlgefällig zu sein.“

Ἐνδημοῦντες wird wohl nur vom Verweilen in der Heimat des Leibes und *ἐκδημοῦντες* von einem Verlassen des Leibes im Tode zu verstehen sein. Dann kommt hier Paulus wieder auf die beiden Möglichkeiten des Lebens bis zur Parusie und damit des Überkleidetwerdens und des Todes und damit des Nacktseins zurück. Welches dieser beiden Schicksale uns auch zuteil wird, auf jeden Fall müssen wir danach streben, Christo wohlgefällig zu sein. Dies begründet nun Paulus damit, daß wir alle ohne Ausnahme, einerlei ob wir bei der Parusie noch leben oder schon gestorben sind, vor dem Richterstuhl Christi erscheinen müssen. „Denn wir alle müssen offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, damit ein jeder davontrage, das, was er bei Leibesleben betrieben hat, sei es Gutes, sei es Schlimmes.“

Was folgt nun aus dieser Stelle über den Zeitpunkt der

---

[193] Mit dieser Erklärung setzen wir uns u. a. in Widerspruch zu Kühl, a. a. O. 22. „Nach V. 6 legt vielmehr bei seinem Abwägen der Apostel auf die eine Wagschale den Vorteil der Sicherheit vor dem Nacktsein, so lange ihn die irdische Leiblichkeit umgibt, abzüglich des Nachteils der räumlichen Trennung vom Herrn, auf die andere den Nachteil des Nacktseins, das mit dem Tode vor der Parusie eintritt, zuzüglich des Vorteils einer räumlichen Vereinigung mit dem Herrn, die mit demselben Tode eintritt — und da senkt sich die Wagschale denn doch mit einem bedeutenden Plus nach der zweiten Seite.“

Parusie? Die Parusie wird nicht direkt genannt, wohl aber ist von dem Richten Christi die Rede (V. 10), was bei der Parusie stattfindet, und von dem Überkleidetwerden, was sachlich identisch ist mit dem Verwandeltwerden, das nach 1 Kor 15, 51 f. mit der Parusie verbunden ist.

Wenn nun Paulus hier mit allen Fasern seines Herzens sich nach dem Überkleidetwerden sehnt, „denn auch seufzen wir, die wir in dem Zelte sind, unter einer Last, deswegen, weil wir nicht ausziehen, sondern überanziehen wollen", so spricht er damit auch gleichzeitig sein inniges Verlangen nach der Parusie aus. Doch tritt daneben auch die andere Möglichkeit auf, daß es eben nicht zu diesem ersehnten Überkleidetwerden kommen, sondern schon vorher ein Auskleiden eintreten könnte. Mit dieser neuen Erkenntnis ringt nun der Apostel in diesen Versen. Es wird ihm nicht ganz leicht, sich mit ihr abzufinden. Der verwickelte Stil und der abrupte Satzbau spiegeln klar die innere Bewegung des Apostels wider. Der deutliche Unterschied zu den bisherigen Briefen tritt klar zutage, wenn wir mit dieser Stelle z. B. 1 Kor 15, 51 vergleichen. Dort rechnet Paulus sich, jede mögliche Ausnahme unberücksichtigt lassend, harmlos und unbefangen zu jener überwiegenden Zahl der Christen, die doch die Parusie noch erleben sollten. Hier aber ist ihm diese Erkenntnis zweifelhaft geworden; er seufzt und sehnt sich nach dem Überkleidetwerden, aber daneben taucht doch immer wieder die Ungewißheit auf, ob nicht vielleicht doch ein vorheriger Tod sein Los sein sollte. Eben das Ringen mit dieser Möglichkeit legt Zeugnis ab für die Neuheit dieser Erkenntnis, und sie bestätigt gleichzeitig unsere Auslegung der betreffenden Stellen in den früheren Briefen. Keineswegs aber sehnt sich der Apostel hier nach dem Tode, sondern nach wie vor ist sein Wunsch auf das Erleben der Parusie gerichtet, nur schließt er jetzt die entgegengesetzte Möglichkeit ausdrücklich ein.

Wenn wir nach den Gründen dieses Wandels der Anschauung fragen, dann werden unsere Gedanken unwillkürlich auf die Todesgefahren gelenkt, von denen uns Paulus gerade in diesem Brief so erschütternd berichtet. Namentlich ist an jenes Erlebnis in der Provinz Asien zu denken, von dem er sagt, daß er das Todesurteil bei sich trug [194]. Dagegen spricht auch nicht der Hinweis auf die wunderbare Tröstung und Errettung durch Gott, auch nicht die 11, 23 ff. gegebene Schilderung der Leiden [195].

[194] 2 Kor 1, 8.

[195] So meint Feine, Theologie [1] 500. Zu 2 Kor 11, 23 ff. bemerkt er: „Das zeigt klar, daß die I, 8 ff. geschilderten Ereignisse aus dem Rahmen des auch früher von Paulus Erlebten nicht herausfallen."

die der Apostel bisher erduldet. Wenn gewiß auch manches darunter gewesen sein mag, das ihn dem Tode nahe brachte, so hat doch immer wieder die enthusiastische Begeisterung den Apostel dies gering achten lassen im Vertrauen auf die Hilfe seines Herrn, der ja doch bald wiederkommen werde. Schließlich hatten die Gefahren in der Zeit zwischen dem ersten und zweiten Korintherbrief derartige Formen angenommen, daß der Apostel unbedingt trotz allen Vertrauens auf den Herrn mit der Möglichkeit seines Todes rechnen mußte. Mit dieser Einsicht sehen wir den Apostel an dieser Stelle ringen, wir werden sehen, wie er sie späterhin ganz seinem Gedankenkreis einverleibt hat.

5. Der Zeitpunkt der Wiederkunft Christi nach dem Römerbrief.

Der Römerbrief bringt keinen starken Einschlag des Parusiegedankens. Wohl weisen die ersten drei Kapitel stark auf das Gericht und damit auf die Parusie hin, aber über den Zeitpunkt ihres Eintreffens lassen sie nichts erkennen. Darauf deutet schon mehr das 8. Kapitel hin. Nicht nur wir, die Söhne Gottes, harren auf die Erlösung des Leibes, nein auch die ganze Schöpfung liegt mit uns in Wehen und Seufzen danach, von der Vergänglichkeit befreit zu werden (V. 19 ff.). Dies sind aber Güter, die erst bei der Parusie eintreten. So findet also hier die Sehnsucht nach der Parusie ihren Ausdruck. Eine klare direkte Aussage über den Zeitpunkt derselben tritt uns wieder im 13. Kapitel im ermahnenden Teil des Briefes entgegen:

11. *καὶ τοῦτο εἰδότες τὸν καιρόν, ὅτι ὥρα ἤδη ὑμᾶς ἐξ ὕπνου ἐγερθῆναι· νῦν γὰρ ἐγγύτερον ἡμῶν ἡ σωτηρία ἢ ὅτε ἐπιστεύσαμεν.*	11. Und dieses (tut), da ihr die (Welt-)Zeit kennt, daß es nämlich an der Zeit ist, daß ihr vom Schlafe erwacht, denn jetzt ist unsere Rettung näher, als da wir den Glauben annahmen.
12. *ἡ νὺξ προέκοψεν, ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν. ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους, ἐνδυσώμεθα δὲ τὰ ὅπλα τοῦ φωτός.*	12. Die Nacht ist vorgerückt, der Tag hat sich genaht; laßt uns also ablegen die Werke der Finsternis, laßt uns anziehen die Waffen des Lichtes.

Hinter *τοῦτο* ist wohl mit den meisten *ποιεῖτε* zu ergänzen[196]. Dann bezieht es sich auf die vorangegangenen Ermahnungen. „Dies tut, da ihr die (Welt-)Zeit kennt.“ Es fragt sich, ob wir *καιρόν* von der Zeit der Weltvollendung zu verstehen haben, oder ob Paulus damit an den Tod des einzelnen denkt[197]. Indessen

---

[196] Vgl. Tillmann, Wiederkunft 86; Zahn, Römerbrief 355 f.
[197] So z. B. Weizsäcker, Lipsius, Godet.

kann nur die erste Möglichkeit in Frage kommen, denn zunächst bedeutet καιρός niemals die Lebenszeit des einzelnen, wohl aber steht es für Weltzeit[198]. Auch bezeichnet Paulus mit σωτηρία niemals die Vollendung des einzelnen Menschenlebens durch den Tod, sondern stets die endgültige Heilsvollendung[199] nach der Errettung aus dem letzten Gericht, also ein Gut der Zukunft, oder höchstens manchmal gleichsam die Vorwegnahme dieser Errettung schon im irdischen Leben[200]. Da diese Bedeutung hier wegen des Kontextes (ἐγγύτερον) nicht möglich ist, kann nur die endgültige Heilsvollendung gemeint sein. Hierzu paßt auch gut, daß ἡμέρα häufig die Bezeichnung für den Gerichtstag ist[201]. Wenn auch hier der Ausdruck zunächst bildlich steht, so hat doch vielleicht das Wort σωτηρία seine Wahl schon nahegelegt. Übrigens findet sich ein solcher Übergang vom Bild zur Sache auch in 1 Thess 5, 2 und 4 ff.[202]. Es läßt sich auch keineswegs nachweisen, daß Paulus je den Zustand nach dem Tode des Christen mit σωτηρία bezeichne. Selbst angenommen, diese Verse bezögen sich auf den Tod, wie könnte Paulus dann sagen ἡ δὲ ἡμέρα ἤγγικεν, also daß der Tod sich genaht habe, da er doch über den Zeitpunkt, wo die römischen Christen sterben würden, nicht einmal etwas ahnen konnte[203].

Paulus redet also von der mit der Parusie eintretenden Endvollendung. Er vergleicht die Zeit vom Schreiben dieser Zeilen bis zur Parusie mit der seit Annahme des Glaubens bis jetzt bereits verstrichenen. Das mögen 20 bis 25 Jahre[204] gewesen sein. Er urteilt nun, daß diese verflossene Zeit uns der Parusie näher gebracht habe. Das Ganze wäre eine törichte Phrase, wenn Paulus die Wiederkunft nicht in so unmittelbarer Nähe erwartet hätte, daß selbst ein Zeitraum von zwei Jahrzehnten uns schon wesentlich diesem Zeitpunkt näher bringt[205]. Was steckt

---

198 Vgl. Tillmann, Wiederkunft 87 ff.

199 Vgl. Tillmann, Wiederkunft 87 ff. und Wagner, Über σώζειν und seine Derivate im NT; s. auch unten Abschn. D I.

200 Näheres s. unten Abschn. D I, vgl. auch unten Abschn. E.

201 S. oben S. 30.

202 Tillmann, Wiederkunft 91 f.

203 Jülicher, Römerbrief 319.

204 Zahn, Römerbr. z. St. schätzt auf etwa 20 bis 25 Jahre, Teichmann, a. a. O. 14 auf 20 Jahre.

205 Tillmann, Wiederkunft 92 f.; Jülicher, Römerbrief 319; Zahn, Römerbrief 565; Teichmann, a. a. O. 14. Dieser folgert doch wohl ein wenig zu viel, wenn er schreibt: „Diese beiden Zeiträume (sc. von jetzt rückwärts bis zur Bekehrung und vorwärts bis zur Parusie) werden miteinander verglichen, und da ist nach der Meinung des Apostels der zukünftige Zeitabschnitt kürzer als der vergangene." Diesen berechnet Teichmann auf 20 Jahre. „Die Parusie würde also in weniger als 20 Jahren eintreten müssen."

denn anders dahinter, als daß die Parusie wohl noch zur Zeit der lebenden oder wenigstens der kommenden Generation eintreten wird. Das bestätigt uns auch das Bild von Tag und Nacht. Der Tag bedeutet einerseits den Tag des Gerichtes und der Wiederkunft, anderseits aber steht er hier im Bilde im Gegensatz zur Nacht. Die Nacht bezeichnet die Zeit des Nichtchristentums [206], sie ist das Charakteristikum der vorchristlichen Periode, des gegenwärtigen Äon und gleichbedeutend mit Finsternis, worin ja die gegenwärtige böse Welt gehüllt ist. Demgegenüber bezeichnet der Tag jene Periode, die im Gegensatz zu dieser bösen Weltzeit steht, deren Wesen Licht ist, das Charakteristikum jenes anderen Äon. Daß aber die Nacht vorgerückt ist, und der Tag sich schon genaht hat, was bedeutet das anderes, als daß wir in jener Übergangszeit zwischen Tag und Nacht uns befinden, eben im Zustand der Dämmerung. Wir leben also in einer eigentümlichen Zeit; bereits ist die Nacht zurückgedrängt, aber noch nicht ganz, der Tag kündet bereits seinen Anbruch an; noch ist er nicht hereingebrochen, aber schon wirft er sein Licht voraus. Immer mehr kündet es den Tag an, und jeden Augenblick müssen wir darauf gefaßt sein, daß die Sonne des Tages plötzlich am Himmel emporsteigt und mit ihrer Lichtfülle der Nacht gänzlich ein Ende bereitet. Konnte Paulus deutlicher und treffender als in diesem Bilde jene Stimmung wiedergeben, die jeden Augenblick den Herrn vom Himmel erwartet, die sich bewußt ist, in den letzten Zeiten zu leben, so daß nur noch eine ganz kurze Spanne Zeit vergehen kann, bis jener Tag, dessen Licht schon das Dunkel der Nacht zurückdrängt, in vollem Glanze anbricht! Hier finden wir auch trefflich unsere Ausführungen über Pauli Geschichtsbetrachtung bestätigt, und wir sehen, wie richtig es war, sie zur Beleuchtung dieser Frage heranzuziehen.

Ob Paulus sich hier nun selbst zu denen rechnet, die das Hereinbrechen des Tages erleben werden, läßt sich aus dieser Stelle nicht entscheiden. Paulus redet hier allgemein, ohne auf die Frage des Erlebens, bzw. Nichterlebens der Parusie Bezug zu nehmen. Das aber sehen wir, wenn der Apostel auch im zweiten Korintherbrief ausdrücklich mit der Möglichkeit seines Todes vor der Parusie rechnete, so hat er damit keineswegs in diesem späteren Brief auch die Parusie in weite Ferne gerückt. Nein, er erwartet sie nach wie vor in nächster Zukunft.

Diesen Gedanken an die nahe Parusie kann man versucht sein, auch am Schluß des Briefes noch einmal zu finden in dem Wunsch: „Der Gott des Friedens aber zertrete den Satan unter

---

[206] Vgl. zum Folgenden Tillmann, Wiederkunft 92 f.

euren Füßen in Bälde“ (ἐν τάχει) (16, 20) [207]. Indessen ist es jedoch vielleicht nur ein in apokalyptische Form gekleideter Hinweis darauf, daß die Gegner, wovon vorher gesprochen war, nach kurzem Kampf unterliegen würden [208].

6. Der Zeitpunkt der Wiederkunft Christi nach den Gefangenschaftsbriefen.

In den Gefangenschaftsbriefen tritt der Parusiegedanke namentlich im Brief an die Philipper besonders hervor. Er dient vor allem als Motiv zum sittlichen Handeln [209]. Indessen erlauben uns auch einzelne Stellen einen Schluß auf den Zeitpunkt der Parusie.

Paulus schreibt diesen Brief aus dem Kerker und ist hocherfreut, daß seine Gefangenschaft zum Besten des Evangeliums ausschlägt. Sie wird in Christo dem ganzen Prätorium und den übrigen allen bekannt. Ob man nun das ἐν Χριστῷ so auffassen will, daß seine Gefangenschaft als eine solche in Christo (etwa im Dienst Christi) ertragene [210] bekannt wird, oder ob man mehr unter Berücksichtigung des formelhaften Charakters von ἐν Χριστῷ etwa so erklären will: „der gefangene Paulus wird ἐν Χριστῷ bekannt, d. h. diese Berühmtheit dient dem Christus (= dem Evangelium)“ [211], ist für unsere Frage ohne Bedeutung. Das Beispiel von Pauli Gefangenschaft stachelt die Brüder zu einer um so eifrigeren Verkündigung des Evangeliums an. Wenn auch einzelne aus mehr unlauteren Motiven diese Verkündigung vornehmen, was tut das? Es wird doch auch so Christus verkündigt und verherrlicht. Dahin geht des Apostels Wünschen, daß vor allem Christus verherrlicht wird. Zu dieser Verherrlichung Christi ist er auch gern bereit zu sterben [212]. „Dahin (geht denn auch) mein Hoffen und Harren, daß ich in nichts zuschanden kommen werde, sondern daß Christus frei und offen, wie immer so auch jetzt verherrlicht werden wird an meinem Leibe, es sei durch Leben oder durch Tod. Denn ‚zu leben‘ ist für mich Christus und ‚zu sterben‘ Gewinn. (Ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος.) Gilts aber Leben im Fleisch, das bedeutet mir Frucht (meiner) Arbeit, und so weiß ich nicht, was ich wählen soll. Von zwei Seiten her treibt es mich: ich habe Lust abzuscheiden und mit Christus zu sein, denn das ist weit, weit

---

207 So z. B. Tillmann, a. a. O. 16.
208 So Lietzmann, Römerbrief 75; Kühl, Römerbrief 484.
209 So z. B. 1, 6; 1, 9 ff.
210 So Lipsius, Klöpper, B. Weiß nach Dibelius, Phil 47.
211 Dibelius, Phil 47. 212 Phil 1, 12 ff.

besser. Das Bleiben aber im Fleische ist euretwegen nötiger, und in solcher Zuversicht weiß ich, daß mein Bleiben bei euch allen zugute kommen wird, eurem Fortschritt und eurer Glaubensfreude . . ."[213].

Eine andere Stellungnahme zum Tode als bisher tritt uns hier bei Paulus entgegen. Nicht mehr spricht er von dem Wunsche, überkleidet und nicht entkleidet zu werden, nein, sein Wunsch geht jetzt vielmehr dahin, zu sterben, denn das ist weit, weit besser. Was aber macht dem Apostel das Sterben jetzt so leicht, ja wünschenswert? Wir hören es, „zu sterben" (*τὸ ἀποθανεῖν*) ist für ihn Gewinn[214]. Worin aber besteht dieser? Sicherlich in dem Sein mit Christus (*σὺν Χριστῷ εἶναι*). Zwar ist auch „zu leben"[215] für ihn Christus, d. h. wohl: der ganze Inhalt seines Lebens ist Christus, leben heißt Christum leben, ja es heißt sagen dürfen: „nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir". Aber dies ist doch immerhin nur eine mystische Vereinigung mit Christus, das Sterben aber soll ihm eine viel vollkommenere bringen[216].

Was folgt daraus über den Zeitpunkt der Parusie? Zunächst nur, daß Paulus nicht unbedingt damit rechnet, sie noch zu erleben. Aber hat er darum die Parusie in weite Ferne gerückt? Das folgt aus dieser Stelle keineswegs, denn nicht ein Hinausschieben der Parusie läßt ihn mit seinem Tode rechnen, sondern persönliche Todesgefahren führen ihn zu dieser Anschauung. Sicherlich spielt gerade an unserer Stelle die Möglichkeit eines Martyriums mit hinein. Darauf kann man wenigstens den Wunsch deuten, daß Christus an seinem Leibe verherrlicht werden möge, sei es durch Leben oder Tod[217]. Einige Verse weiter spricht er diese Möglichkeit des Martyriums ganz eindeutig aus. „Aber wenn ich auch als Trankopfer ausgegossen werde zum Dienste eures Glaubens, so freue ich mich und freue mich mit euch allen"[218].

Wie sehr aber auch hier noch seine Gedanken von der Nähe der Parusie ergriffen sind, zeigt uns der Schluß seines Briefes, wo er an die Ermahnung zur Freude, Güte und Menschenfreundlichkeit unmittelbar den Gedanken knüpft: der Herr ist nahe. „Freuet euch allezeit im Herrn, ich wiederhole es: freuet euch! Laßt alle Menschen eure Güte erfahren: der Herr ist nahe (*ὁ κύριος*

---

[213] Phil 1, 20—25.

[214] Vgl. Bleibtreu, Christus-Gewinn, der wenig glaubhaft die Stelle aus dem Gleichklang der Worte *κέρδος* und *Χριστός* (Chrestos) erklären will.

[215] Dibelius, Phil 50, meint u. a. mit Rücksicht auf V. 22 *ζῆν ἐν σαρκί*, hier bedeute *ζῆν* nicht das irdische Leben, sondern „das, was Paulus wirklich ‚leben' nennt". Dagegen Tillmann, Phil, in: Bonner Bibel z. St.

[216] S. unten Abschn. F. [217] Phil 1, 20. [218] Phil 2, 17.

ἐγγύς") [219]. Die Christen sollen also voll zuversichtlicher Freude sein, tritt doch bald die Jubelzeit ein bei der Parusie ihres Königs Christus, des Herrn, denn der Herr ist nahe [220]. Im übrigen bieten die Gefangenschaftsbriefe keine weiteren Aussagen über den Zeitpunkt der Parusie.

7. Der Zeitpunkt der Wiederkunft Christi nach den Pastoralbriefen.

Wir bemerkten bereits oben [221] die sprachliche Eigentümlichkeit dieser Briefe in dem Ausdruck *ἐπιφάνεια.* Sachlich aber tritt uns auch in diesen Briefen die Erwartung der baldigen Parusie entgegen. Wie in den übrigen Briefen, so wird auch hier als sittliches Motiv auf den Tag des Herrn hingewiesen [222]. Etwas weiter führt uns 1 Tim 6, 14: „Ich gebiete dir vor dem Angesicht Gottes . . ., (dies) Gebot unverrückt und ungebrochen zu bewahren bis zur Offenbarung unseres Herrn Jesu Christi, welche uns zur rechten Zeit (*καιροῖς ἰδίοις*) sehen lassen wird der heilige, einige Herrscher, der König der Könige und der Herr der Herren . . ." Darin, daß Timotheus das Gebot bis zur Offenbarung unseres Herrn Jesu Christi bewahren soll, liegt doch immerhin wohl die Erwartung ausgesprochen, daß Timotheus wohl die Wiederkunft noch erleben werde. Zwar tritt an dieser Stelle nicht dieselbe heiße enthusiastische Glut des Wunsches zutage, wie sie uns in den ersten Briefen entgegentrat. Ganz gewiß aber wird auch wohl die Tendenz dieses Briefes darauf von Einfluß gewesen sein. Der Verfasser hat Irrlehrer zu bekämpfen, und darauf kommt es ihm vor allem an, diese praktische Gefahr für das Wohl der Gemeinde zu beseitigen. Darum glaube ich auch nicht, daß man bezüglich des Zeitpunktes der Parusie hier mit Tillmann [223] von einer mehr resignierten Stimmung sprechen kann. Wenn Tillmann sich hierzu auf *καιροῖς ἰδίοις* beruft, so will mir dieser Grund zweifelhaft erscheinen, denn 1 Tim 2, 6 wird derselbe Ausdruck auch auf Christi Hingabe als Lösegeld und Tit 1, 3 auf die Offenbarung des wahrhaften

---

[219] Phil 4, 5.

[220] Anders Hofmann, z. St. Er denkt an die geistige Gottesnähe. Bruston, La vie future 517, findet es unbegreiflich, wie man hierin einen Beweis für die Nähe der Parusie hat erblicken wollen. Es sei ein Zitat aus Ps 34, 19 und bedeute, Gott ist nahe allen denen, welche der Stütze bedürfen; es beziehe sich auf V. 6.

[221] S. 30. [222] So z. B. 2 Tim 1, 12; 1, 18; 4, 1.

[223] Wiederkunft 18 f.

Gotteswortes bezogen. Vielleicht vermutet man hier richtiger mit Lütgert[224] eine Bezugnahme auf Lehren der Gegner.

Auch die übrigen in Frage kommenden Stellen der Pastoralbriefe scheinen nicht gerade von einer resignierten Stimmung zu zeugen. Keineswegs erwartet man nun die Epiphanie in ferner Zukunft, nein sie wird wohl bereits in Kürze eintreten. Wenn es 1 Tim 4, 1 heißt: „Der Geist aber sagt ausdrücklich, daß in den letzten Zeiten (*ὑστέροις καιροῖς*) einige vom Glauben abfallen werden", so zeigt der Zusammenhang, daß Paulus damit die tatsächlich in die Gemeinde eingedrungenen Irrlehren erklären will. Also leben sie in den letzten Zeiten. Zu dem gleichen Ergebnis führt uns 2 Tim 3, 1—6[225]. „Das aber sollst du wissen, daß in den letzten Tagen (*ἐν ἐσχάταις ἡμέραις*) schwere Zeiten bevorstehen, denn es werden die Menschen dann selbstsüchtig sein, geldgierig, prahlerisch, hochmütig, Lästerer, den Eltern ungehorsam, undankbar, unheilig, lieblos, unversöhnlich, verleumderisch, unmäßig, unbändig, dem Guten nicht zugetan, verräterisch, unbesonnen, aufgeblasen, mehr die Lust liebend als Gott, mit dem äußeren Schein der Frömmigkeit, doch unter Verleugnung ihrer Kraft." Wenn Paulus nun fortfährt: „Von solchen wende dich ab!", was besagt das denn anderes, als daß die letzten Zeiten bereits angebrochen sind oder wenigstens unmittelbar bevorstehen! Nimmt der Verfasser hier Bezug auf bereits bestehende Zustände in der Gemeinde — und das ist am wahrscheinlichsten —, dann kann kein Zweifel sein, daß er auch hier glaubte, bereits in den letzten Zeiten zu stehen. Faßt man diese Verse als eine Warnung und einen Hinweis auf künftig erst eintretende Ereignisse, auch dann rechnet der Verfasser mit der Möglichkeit der bald eintretenden Parusie. Er selbst aber glaubt nicht mehr, das Ende zu erleben: „Ich werde bereits als Trankopfer verschüttet, und die Zeit meiner Auflösung ist gekommen"[226]. Aber trotz dieser Erwartung des Todes richten sich seine Blicke voll Sehnsucht auf jenen Tag, an welchem ihm der Siegeskranz für

---

[224] Die Irrlehrer der Pastoralbriefe 58. „Vielleicht liegt die Abwehr eines von den Gnostikern vertretenen Gedankens auch in der wiederholten Versicherung, daß Christus erschienen sei und erscheinen werde *καιροῖς ἰδίοις* 1 Tim 2, 6; 6, 15; Tit 1, 3. Gottes Zeit ist es, in der Christi Werk geschieht, von ihm ist sie bestimmt. Liegt hierin ein Gegensatz, so wendet er sich wahrscheinlich gegen irgendeine willkürliche Äonenberechnung, eine gnostische Geschichtsphilosophie, wie sie gerade jüdischen Gnostikern nahelag. Natürlich kommt man hier über Vermutungen nicht hinaus."

[225] Diese Stelle veranlaßt auch Tillmann, Wiederkunft 18, sein Urteil von der resignierten Stimmung in den Pastoralbriefen auf 1 Tim und Tit zu beschränken.

[226] 2 Tim 4, 6.

den bestandenen Wettlauf überreicht werden wird. „Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt. Im übrigen ist mir der Kranz der Gerechtigkeit hinterlegt, den mir der Herr geben wird an jenem Tage, der gerechte Richter, aber nicht allein mir, sondern allen, die seine Erscheinung geliebt haben“ [227]. Mit „jenem Tage“ kann nicht der Todestag gemeint sein, sondern nach bekanntem Sprachgebrauch nur der Tag der Wiederkunft und des Gerichtes. Trotzdem Paulus hier seinen baldigen Tod vor Augen sieht, meint Headlam [228], habe er noch immer nicht ganz die Hoffnung aufgegeben, die Parusie noch zu erleben, wie 4, 18 zeige. „Der Herr wird mich von jedem bösen Werk befreien und in sein himmlisches Reich retten“ (*καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον*). Indessen kann man aus dieser Stelle die Hoffnung auf ein Erleben der Parusie nicht sicher erkennen.

Aber nicht ist es ein Hinausschieben des Zeitpunktes der Parusie, was den Verfasser mit seinem Tode rechnen läßt, sondern seine persönliche Lage, die ihn mit ziemlicher Gewißheit zum Tode, wohl des Martyriums führen wird [229].

Während wir fromm, heilig und gerecht in diesem Äon leben, richtet sich unsere Hoffnung auf die Wiederkunft des Herrn, „erwarten wir die selige Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Heilandes Jesus Christus“ [230]. Also des Christen Hoffnung ist Hoffnung auf die Parusie, die bald erwartet wird.

So finden wir denn auch in den Pastoralbriefen durchaus die Anschauung von dem baldigen Eintreffen der Parusie. Was die Frage des eigenen Erlebens der Parusie anbetrifft, so sieht der Verfasser sein Ende kommen. Mit der Möglichkeit, daß doch wohl noch vorher die Parusie hereinbrechen werde, wird wohl kaum noch ernstlich gerechnet. Im übrigen aber klingt die intensive Erwartung doch stark an die ersten Briefe an [231]. Keineswegs ist gegenüber den Gefangenschaftsbriefen ein Ab-

---

[227] 2 Tim 4, 7—8.

[228] St. Paul and Christianity 29. „Then directly afterwards (sc. IV 6—8) there seems to be a half-feeling, that he may still live for the Parousia. ‚The Lord will deliver me from every evil work and will preserve me unto his heavenly kingdom‘ 2 Tim 4, 18.“

[229] Auf ein Martyrium deutet die allgemeine Lage des wegen seines Glaubens gefesselten Verfassers, besonders der Ausdruck *σπένδομαι*.

[230] Tit 2, 12.

[231] So Headlam, St. Paul and Christianity 29. „When we turn to the final group of Epistles, we seem also to return to the thought of the earliest period.“

nehmen dieser Hoffnung festzustellen, eher möchte das Gegenteil wahr sein[232].

8. Zusammenfassender Rückblick.

Alle Briefe stimmen nach unseren bisherigen Ergebnissen darin überein, daß die Parusie in naher Zukunft erwartet wird. Nirgendwo finden wir auch nur eine Andeutung, daß bis dahin noch Generationen auf Generationen vergehen könnten. Keine Stelle zwingt uns, über das gegenwärtige oder das kommende Geschlecht hinauszugehen.

Indessen ist doch ein geringer Wandel in den Anschauungen[233] nicht zu verkennen. In einigen späteren Briefen nimmt die Stärke der Erwartung ab. Immerhin darf dies nicht zu stark betont werden, denn die ganz konkreten Anlässe der Briefe konnten es leicht mit sich bringen, daß Paulus auf diesen Punkt nicht zu sprechen kam. Namentlich mahnt uns der immerhin schon aus einer späteren Zeit stammende Römerbrief zur Vorsicht im Urteil. Mitten in die andersartigen Gedankengänge dieses Briefes sahen wir eine Äußerung einfließen, die uns zeigte, daß die eschatologische Erwartung aufs Höchste gestiegen ist. Schon einige

---

[232] Anders Tillmann, Wiederkunft 18 f.

[233] Es seien hier einige Ansichten über eine Entwickelung in diesem Punkt angeführt. Eine Entwickelung lehnen ab z. B.: Schlatter, Theologie 331 A. 1 mit dem Hinweis darauf, Paulus „rechne immer mit der Möglichkeit, daß er dem Herrn lebe oder sterbe, daß Leben oder Tod ihm zufalle". Wetzel, Über 2 Kor 5, 1—4 305 urteilt: „Auch was man von einem Wechsel in der Anschauung des Paulus sagt, läßt sich nicht halten, wenn wir 1 Kor 15, 52 mit 2 Kor 5, 1 ff. und 1 Thess 4, 15 und 2 Thess 2, 2 ff. zusammenhalten, denn in beiden Fällen ist der zweite Brief von dem ersten nur durch einen kurzen Zeitraum getrennt." Einen Fortschritt nehmen an z. B. Babut in: Revue theologique 1885: „Au commencement de son ministère Paul les yeux fixés sur la consommation finale, ne se rendait compte qu'inparfaitement du chemin que l'Eglise avait à parcourir avant de l'atteindre. Au mensure qu'il avançait dans sa carrière et dans ses travaux, l'horizon a reculé devant lui. Il y a sur ce point un progrès remarquable dans sa pensée, d'épitre a épitre" nach Bouniol, Vie future 27. Holtzmann, Theol. II (1911) 210 meint: „Selbst wenn diese Erwartung infolge der dem Paulus im Unterschiede von der Urgemeinde gestellten Aufgabe der Heidenmission mit der Zeit in demselben Maße, als sich vor ihm die Pforten der Völkerwelt öffneten und zugleich der mystische Leib des Christus, die Idee der Kirche, eine schon die Gegenwart ausfüllende Größe darzustellen vermochte, an unmittelbarer Dringlichkeit verloren haben sollte (vgl. Jülicher, Paulus und Jesus 26), so ist doch Christus selbst Phil 4, 5 immer noch nah genug." — Auf die Bedeutung der persönlichen Todesgefahren für diesen Wandel weisen hin: J. Weiß, Urchristentum 418, ferner Emery, L'eschatologie de l'apôtre Paul 428; Headlam, St. Paul and Christianity 27.

Jahre machen einen Unterschied. Die Pastoralbriefe ähneln wieder in etwa dem Enthusiasmus der Thessalonicherbriefe.

Deutlicher ist der Wandel bei der Frage, ob der Apostel selbst noch hofft, die Parusie zu erleben. Während er im ersten Thessalonicher- und ersten Korintherbrief noch ganz unbefangen dieser Meinung ist, sehen wir ihn im zweiten Korintherbrief mit der entgegengesetzten Möglichkeit rechnen, und im Philipperbrief drückt er sogar den Wunsch aus, „aufgelöst zu werden und mit Christus zu sein“. Dem Verfasser der Pastoralbriefe ist der Tod vor der Parusie wohl Gewißheit geworden.

Wie aber ist dieser Wandel zu erklären? Das Ausbleiben der Wiederkunft, nachdem schon einige Jahrzehnte verflossen waren, wies den Apostel sicherlich schon auf die Möglichkeit seines vorherigen Todes hin. Tatsächlich waren auch schon manche Christen, die doch wie er auf das Erleben des Herrentages gehofft hatten, gestorben. Von ganz besonderem Einfluß aber werden die vielen Gefahren gewesen sein, die ihn bei der Verkündigung des Evangeliums umlauerten und ihn mehr als einmal dem Tode nahebrachten. Namentlich scheint von den Gefangenschaftsbriefen an das Rechnen mit dem Martyrium von Bedeutung gewesen zu sein. Solche Gründe ließen sich unschwer aus den bisherigen Darlegungen erkennen. Das sind alles noch rein äußere Momente. Unsere weiteren Darlegungen müssen zeigen, ob vielleicht auch von anderen Gesichtspunkten aus dieser Wandel verständlich erscheint. Dort und nicht hier ist der Platz zu prüfen, ob — wie behauptet wird — vielleicht ein Einfluß der griechischen Unsterblichkeitslehre vorliegt, ob nicht die inzwischen ausgebildete Christusmystik, und das immer klarere Bewußtsein, es habe bereits auf Erden die messianische Zeit mit ihren eschatologischen Gütern ihren Anfang genommen, der Tod könne daher wohl nur ein Vollender zu vollerem Leben sein, hierbei eine Rolle gespielt haben[234].

V. Die Vorzeichen der Parusie.

Der Tag des Herrn kommt zwar so plötzlich wie ein Dieb in der Nacht[1]. Aber trotzdem kündigt sich durch Vorzeichen seine Nähe an. Als solche Vorzeichen finden wir bei Paulus den Abfall, das Auftreten des Antichristen und den Eingang der Fülle der Heiden und die Bekehrung Israels. Daneben finden sich auch

---

[234] Vgl. besonders unten die Abschnitte: „Die irdischen Anfänge der Eschatologie“ Abschn. E, „Der Zwischenzustand“ Abschn. F, „Die Frage nach der inneren Einheit der paulinischen Eschatologie“ Abschn. G.

[1] 1 Thess 5, 2.

schwache Andeutungen der sogenannten messianischen Wehen. Diese letzteren wollen wir zunächst kurz behandeln.

1. Die Messiaswehen.

Die sogenannten Messiaswehen als Vorboten der Ankunft des Messias spielen in der jüdischen Apokalyptik [2] eine große Rolle und sind auch in der Eschatologie der Synoptiker von nicht geringer Bedeutung [3]. In den paulinischen Briefen treten sie stark zurück. Das besagt aber nicht, daß dies auch von dem Glauben und der Missionspredigt des Paulus gilt. Manche kurze Stellen in seinen Briefen deuten darauf hin, daß sie ihm auf jeden Fall nicht unbekannt geblieben sind.

Wenn er den Thessalonichern schreibt, daß er deswegen den Timotheus gesandt habe, „damit niemand in diesen Drangsalen wankend werde, wisset ihr doch selbst, daß wir dazu bestimmt sind. Schon als wir bei euch waren, haben wir es ja vorhergesagt, daß wir Drangsale leiden würden, wie es auch geschehen und euch kund ist“ [4], so wird doch wohl an die Messiaswehen zu denken sein [5]. Welche anderen Wehen könnten dann sonst einen Platz in der apostolischen Missionspredigt gehabt haben? Andere Wehen konnte er doch nicht als sicher zukünftig verkünden. Daß er sie in den gegenwärtigen Leiden der Gemeinde eingetroffen sieht, bestätigt die wiederholt festgestellte eschatologische Spannung.

Auch in dem Vergleich von den Wehen der Schwangeren [6], der das plötzliche Hereinbrechen des Verderbens über die Gottlosen veranschaulicht, erblicken wir gut einen Anklang an geläufige Schilderungen der messianischen Wehen. Die Leiden und Verfolgungen in 2 Thess 1, 4 f. verstehen wir am besten im gleichen Sinne. Einen Hinweis auf kosmische Vorgänge als Messiaswehen könnten wir in Röm 8, 19 ff., namentlich in Vers 22 sehen, „daß die ganze Schöpfung seufzt und in Wehen liegt“, die Befreiung von der Vergänglichkeit erwartend, wenn es der Zusammenhang nicht erforderte, dieses Seufzen und In-Wehen-Liegen als mit dem Zeitpunkt beginnend anzunehmen, wo die Schöpfung der Vergänglichkeit unterworfen würde. Schon das *ἄχρι τοῦ νῦν* des Versus 22 zeigt deutlich, daß nicht an Endwehen allein gedacht sein kann.

Vor allem aber beruft man [7] sich zum Erweis der messia-

---

[2] Vgl. Bousset, Religion des Judentums [2] 286 f. u. v. a.
[3] Vgl. z. B. Mt 24, 8; Mk 13, 8; Lk 21, 23.
[4] 1 Thess 3, 3 f.
[5] Kabisch, Eschatologie 231.
[6] 1 Thess 5, 3.
[7] Vertreter siehe unten S. 90 A. 22.

nischen Wehen auf die *ἐνεστῶσα ἀνάγκη* in 1 Kor 7, 26. Paulus gibt den Jungfrauen den Rat, nicht zu heiraten, und begründet dies mit der *ἐνεστῶσα ἀνάγκη*.

25. *Περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, γνώμην δὲ δίδωμι ὡς ἠλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι.*

25. Bezüglich der Jungfrauen habe ich kein Gebot des Herrn. Meine Meinung aber sage ich als einer, der vom Herrn Barmherzigkeit erlangt hat, treu zu sein.

26. *Νομίζω οὖν τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην, ὅτι καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως εἶναι.*

26. Ich meine also, das sei gut wegen der gegenwärtigen Not, daß es gut sei für den Menschen so zu sein.

Die Konstruktion des Verses 26 ist etwas auffällig und ungewöhnlich. Das *τοῦτο* weist auf den nachfolgenden mit *ὅτι* beginnenden Satz hin und läßt ihn stark betont erscheinen. Das *οὕτως* bezieht sich auf das Jungfräulich-Bleiben.

Was aber ist der Sinn von *διὰ τὴν ἐνεστῶσαν ἀνάγκην*? *Ἀνάγκη* bedeutet Zwang, Nötigung und trägt an sich keine eschatologische Farbe. *Ἐνεστώς* bedeutet stets etwas schon Gegenwärtiges [8], „also zum mindesten etwas, das schon einzutreten begonnen hat, der Gegenwart angehört" [9]. Wenn Joh. Weiß [10] meint, neben gegenwärtig bedeute es doch oft genug bevorstehend, drohend und dies für die eigentliche Bedeutung hält, „da *ἐνιστάναι* intr. doch geradezu anheben, beginnen bedeutet", so läßt das einzige dafür von ihm angeführte Beispiel Polyb. I 71, 4 *μείζονος ἐνίστατο πολέμου καταρχὴ καὶ φοβερωτέρου* auch die Übersetzung „beginnen" wohl zu. Es kann aber auch schon, abgesehen von dieser Frage, nicht als Parallele gelten, da es keine Perfektform bringt. Im übrigen weist die Bedeutung von *ἐνιστάναι* als anheben, beginnen nicht auf die Bedeutung drohend, bevorstehend hin, sondern vielmehr auf die Bedeutung gegenwärtig; denn, was anhebt und beginnt, gehört eben wenigstens schon irgendwie der Gegenwart an. Daher wird Cremer [11] richtig urteilen, daß in Wirklichkeit diese Bedeutung drohend, bevorstehend dem Worte nicht zukomme.

Es kann also nur eine wenigstens schon in den Anfängen gegenwärtige Not mit der *ἐνεστῶσα ἀνάγκη* gemeint sein. Es ist nun entweder an eine Not, vielleicht an Verfolgungen zu denken, die damals gerade über die Korinther hereingebrochen waren, oder ganz allgemein an die Mühen und Drangsale des Lebens oder endlich an die messianischen Wehen. Es findet sich in den

---

[8] Vgl. Tillmann, Wiederkunft 72 f.; Cremer-Kögel, Wörterbuch 531 f., bei beiden auch Belege; vgl. auch oben S. 51.

[9] Tillmann, a. a. O. 72.

[10] Der erste Korintherbrief 196 f.

[11] Cremer-Kögel, Wörterbuch 531 f.

Briefen dafür keine Spur, daß die Korinther damals gerade besonders von Leiden heimgesucht worden wären. Zwar redet Paulus 11, 30 f. von vielen Krankheiten und Todesfällen, die die Gemeinde betroffen hatten, aber nichts spricht dafür, darin diese gegenwärtige Notlage zu erblicken. Der Ausdruck hat eine viel allgemeinere Bedeutung. Es ist nicht eine Notlage, die gerade die Korinther betrifft, sondern man gewinnt den Eindruck, daß es sich um eine Not handelt, unter der allgemein die ganze damalige Welt seufzt. Dieser Allgemeinheit trägt jene Auffassung Rechnung, die an die Leiden, Sorgen und Mühen des irdischen Daseins denkt. Aber jeder Unbefangene wird urteilen, daß wohl der Apostel dies nicht mit „gegenwärtiger Not“ bezeichnet hätte. Man hat doch den Eindruck, daß es eine ganz besondere Not ist, die eben gerade jener Zeit eigentümlich war und nicht schon gleichfalls den Jahrhunderten und Jahrtausenden zuvor. Wie sollten auch gerade diese Mühsale des Lebens den Rat der Jungfräulichkeit begründen? Werden nicht auch die Unverehelichten in gleicher Weise davon betroffen! [12] Man wende doch nicht ein, daß dies bei den Verheirateten in weit größerem Maße zuträfe als bei den Ehelosen, da die Sorgen einer ganzen Familie auf ihnen lasteten. Ein solches vorsichtiges und ängstliches Ausweichen vor etwas mehr Sorgen und Mühen ist schlechthin undenkbar bei einem Geist wie Paulus. Diese Gründe gelten auch gegen die neuerdings von Benz [13] vertretene Auffassung, *ἐνεστῶσα ἀνάγκη* bedeute „den gegenwärtigen durch die Sünde verdorbenen Zustand der Schöpfung“ [13]. Die Verheirateten würden „irdische

---

[12] Vgl. T i l l m a n n 74.

[13] Die *ἐνεστῶσα ἀνάγκη* in 1 Kor 7, 26, in: Theologie und Glaube X (1918) 388—393. B. faßt richtig *ἐνεστώς* als Präsens. Wenn er dann aber meint, das Präsens schließe eine Beziehung auf die Parusie aus: „Die Parusie nach ihrem Wesen liegt in der Zukunft, selbst wenn sie noch so nahe wäre“ (389), so liegt darin eine vollständige Verkennung des Fragepunktes. Die Parusie liegt selbstverständlich in der Zukunft, aber die Messiaswehen, in denen doch allein hier die Beziehung auf die Parusie liegen kann, gehen ihr doch voran und können also der Gegenwart angehören. B. knüpft für seine neue Erklärung an die bei D i e t e r i c h, Mithrasliturgie 425 zitierte Stelle an, wo „unter *ἀνάγκη* deutlich das gegenwärtige Leben gemeint ist, insofern die Seele an einen Leib gebunden ist“. Paulus habe den Ausdruck wohl aus der Koine geschöpft. Im klassischen Griechisch bezeichne er Naturgesetzlichkeit, dann Schicksal, in der LXX und bei Paulus dann Not irgendwelcher Art. 1 Kor 7, 26 könne Paulus den Ausdruck nicht wie in der Mithrasliturgie verstanden haben, da es ohne Leib ja keine Ehe gibt. Er habe „die gegenwärtige Welt- und Lebensordnung“ im Auge. Zum Beweise dafür, daß Paulus eine solche leidige Weltordnung kenne, beruft sich B. auf Röm 8, 20 ff. Abgesehen von der fraglichen Berechtigung, sich auf die Mithrasliturgie zu berufen und Paulus hier im Sprachgebrauch an das klassische Griechisch anknüpfen zu lassen — denn in der Koine, aus der Paulus es entnommen haben sollte, weiß B. es nicht zu

Sorgen und Kümmernisse haben, welche die Ehelosen nicht oder nicht in dem Maße kennen. Die Ehe als eine Sache des Leibes verflicht den Menschen in eine Reihe von neuen Beziehungen in diese ἐνεστῶσα ἀνάγκη, er gerät viel stärker und mannigfacher unter die Botmäßigkeit des gegenwärtigen disharmonischen Welt- und Lebenszustandes“ [14].

So bleibt wohl nur noch die eine Möglichkeit übrig, an die Messiaswehen zu denken. Tatsächlich sind wir dann in der Lage, alle Schwierigkeiten restlos befriedigend zu lösen. Jene Nöte müssen also nach des Apostels Ansicht damals schon wenigstens in ihren Anfängen vorhanden gewesen sein. Es erübrigt sich, danach zu suchen, welche Ereignisse in der korinthischen Gemeinde wohl als solche Anfänge hätten bezeichnet werden können. Die Messiaswehen treffen die ganze Menschheit. Darum denken wir wohl am besten an die unruhigen Zustände in der gesamten damaligen Welt, sowohl an Ereignisse politischer Natur, wie Kriege und Revolutionen, als auch an auffällige astrologische Erscheinungen. Überhaupt sind hier viele Momente zu erwähnen, die, wie wir oben [15] sahen, jene Erwartung vom bevorstehenden Weltenende zum Gemeingut der ganzen damaligen Welt machten.

Aber inwiefern werden gerade die Verheirateten von diesen Wehen betroffen? Wir müssen im Auge behalten, daß Paulus von den Jungfrauen spricht, und daß demnach die θλῖψις τῇ σαρκί in Vers 28 von verheirateten Frauen ausgesagt wird. Wir erinnern uns daran, wie auch Jesus ein Wehe über „die Schwangeren und Stillenden in jenen Tagen“ [16] ausruft. Wie aber Paulus sich jenes besondere Leiden der Frauen in jenen Tagen gedacht hat, vermag uns die jüdische Apokalyptik wohl zu erklären [17]. Beim letzten Gericht darf keine Seele fehlen. Auch die noch Ungeborenen müssen ans Licht treten, und unter furchtbaren Schmerzen werden sich dann unreife Geburten von den Schwangeren losreißen, „Geschöpfe, die doch am Leben bleiben und mit wunderbar schnell erlangter Zurechnungsfähigkeit dem Gericht sich stellen

---

belegen —, treffen auch alle oben im Text angeführten Gründe diese Ausführung. Mit Nachdruck muß auch im V. 29 die unmögliche Beziehung von καιρός auf die Lebenszeit zurückgewiesen werden. Nach den schon so häufigen Zurückweisungen dieser Erklärung (s. Tillmann, a. a. O. 75 ff.; vgl. oben S. 51) sollte man sie doch endlich nicht mehr vorbringen, wenigstens nicht ohne Anführung von Gründen.

[14] S. 392.

[15] S. 1 ff.

[16] Mt 24, 19, von welcher Stelle sich allerdings nicht mit Sicherheit sagen läßt, ob sie auf das Ende Jerusalems oder das Ende der Welt Bezug hat.

[17] Vgl. diese Erklärung bei Kabisch, Eschatologie 231 f.; Teichmann, Auferstehung 19 f.

können“ [18]. So heißt es 4 Esra 5, 8: „Weiber gebären Mißgeburten“ [19], und 6, 21: „Jährige Kinder werden ihre Stimme erheben und reden, Schwangere gebären Frühgeburten im dritten und vierten Monat, die aber bleiben am Leben und laufen umher“ [20]. Noch furchtbarer sind die Schilderungen Hen. 99, 5: „In jenen Tagen werden diejenigen, welche Tod leiden, hingehen, ihre Kinder zu zerfleischen, und sie werden sie verstoßen. Fehlgeburten werden ihnen abgehen, und sie werden ihre Säuglinge verstoßen, zu ihnen nicht mehr zurückkehren und sich ihrer Lieben nicht erbarmen“ [21].

Eine menschlich mitleidsvolle Rücksicht mag Paulus diesen Hinweis auf die „Bedrängnis des Fleisches“ eingegeben haben. Den eigentlichen Grund zur Jungfräulichkeit gibt dieser Vers 28 nicht an. Dieser ist ein durchaus religiöser. Die „gegenwärtige Not“ kündet das Nahen des Endes; da heißt es vor allen Dingen „tadellos dazustehen“, wenn der Herr kommt. Darauf aber ist der Unverheiratete weit mehr bedacht als der Verheiratete, „der Unverheiratete sorgt um des Herrn Sache, wie er dem Herrn gefalle, der Verheiratete sorgt um die Dinge der Welt, wie er dem Weibe gefalle, und (so) ist er geteilt. Und das unverheiratete Weib und die Jungfrau sorgt um des Herrn Sache, daß sie heilig sei an Leib und Geist. Die Verheiratete aber sorgt um die Dinge der Welt, wie sie dem Mann gefalle“ [22].

2. Der Abfall.

Den durch die falsche Lehre, daß der Tag des Herrn schon da sei, beunruhigten Thessalonichern schreibt der Apostel, daß zunächst der Abfall kommen müsse.

Μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ κατὰ μηδένα τρόπον· ὅτι ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον . . .	„Möge euch keiner täuschen auf keinerlei Weise: wenn nicht zuvor der Abfall kommt (kommt auch Christus nicht zur Parusie).“ 2 Thess 2, 3.

Der Anakoluth kann dem Sinne nach nicht anders als wie in der obigen Übersetzung ergänzt werden, wie der Zusammenhang

---

18 Kabisch, a. a. O. 231.

19 Nach Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT II 360.

20 Nach Kautzsch, a. a. O. 365.

21 Ders. 304.

22 1 Kor 7, 32—34. Von den Messiaswehen verstehen unsere Stelle u. a. Tillmann, Wiederkunft 69—78; Joh. Weiß, Der erste Kor 196; Feine, Jesus und Paulus 177; Brücker, Christologie; Teichmann, Auferstehung 19 f.; Kabisch, a. a. O. 231 f.; Slotemaker, a. a. O. 50; Thackeray, a. a. O. 105—107; Bisping, Der erste Brief an die Kor 130.

mit Sicherheit zeigt. Es ist außerordentlich schwierig, diesen Abfall, wie auch die folgenden Äußerungen über den „Menschen der Sünde“ richtig zu deuten. Mit Recht bezeichnet man wohl diesen ganzen Abschnitt des Thessalonicherbriefes als die paulinische Apokalypse. Nun ist es aber eine Eigenart der apokalyptischen Literatur, daß sie wegen des Ineinanderfließens von Bild und Sache der Erklärung die größten Schwierigkeiten bereitet. Dazu kommt, daß die Bilder vielfach einem Vorstellungskreis entnommen sind, der uns heute fremdartig oder gänzlich unbekannt ist. Namentlich pflegten zeitgeschichtliche Verhältnisse die Wahl der Bilder zu beeinflussen. Ist es doch überhaupt eine Eigenart der ganzen Prophetie, die Zukunft in den Farben der Gegenwart zu malen. Um mit Sicherheit diese paulinische Apokalypse deuten zu können, müßten wir über die Quellen unterrichtet sein, der Paulus die Bilder zur Einkleidung der Ideen entnimmt. Außerordentlich wird die Erklärung noch weiterhin dadurch erschwert, daß Paulus an seine ausführlichen mündlichen Unterweisungen hier nur kurz anknüpft[23]. Im Bewußtsein dieser Schwierigkeit wollen wir, so weit es uns möglich wird, eine Deutung versuchen.

Was hat Paulus mit dem Abfall gemeint? Der bestimmte Artikel vor *ἀποστασία* deutet auf den bekannten Abfall hin. Er wird den Thessalonichern wohl aus der mündlichen Predigt des Apostels bekannt gewesen sein[24]. Es geht nicht an, aus diesem Artikel auf den Umfang des Abfalls zu schließen, etwa auf einen großen, massenhaften Abfall[25]. In Wirklichkeit wird es sich um einen großen Abfall handeln. Das macht schon die Tatsache wahrscheinlich, daß er ein Vorzeichen der Parusie ist. Das Wort *ἀποστασία* kommt im Neuen Testament nur noch einmal in der Apostelgeschichte (21, 21) vor, wo es den Abfall von Moses, also vom Judentum, bezeichnet.

Es fragt sich vor allem, ob wir den Abfall politisch oder religiös zu verstehen haben[26]. Im ersten Fall wäre wohl an einen

---

[23] Vgl. 2 Thess 2, 5. Pieper, Missionspredigt 118 ff. hält diese Ausführungen über die Vorzeichen der Parusie als zu den der Missionspredigt des Apostels nachfolgenden ausführlichen Belehrungen gehörig.

[24] Anders Hilgenfeld, der an atl Weissagungen denkt, nach Dobschütz, Thessalonicherbriefe 269.

[25] Gegen Klöpper mit Dobschütz, a. a. O. 269.

[26] Der Ansicht von Dibelius, Thessalonicherbriefe 30, daß Paulus diese Auffassung aus dem jüdischen Vorstellungskreis schöpfe, wo sie natürlich einen Abfall vom Judentum zum Heidentum bedeute, sie hier aber auf keinen bestimmten Kreis anwende, kann ich nicht zustimmen. Mag dies immerhin eine Vorstellung des jüdischen Gedankenkreises sein, keineswegs aber wird Paulus sie mechanisch ins Christentum übernommen haben, ohne sich über die Bedeutung und die konkrete Auffassung Gedanken zu machen.

Abfall mehrerer Völker vom Römischen Reich[27] oder speziell an einen solchen Abfall Israels zu denken[28]; im zweiten Fall müßte es sich um einen innerjüdischen Abfall[29], oder einen heidnischen in der Form der Aufgabe auch der letzten Bindungen, die die Heiden jetzt noch hatten, als Inbegriff des religiös-sittlichen Verfalls[30] oder um einen innerchristlichen Abfall handeln[31].

Gegen eine politische Deutung spricht schon der durchweg religiöse Charakter der paulinischen, wie überhaupt der gesamten christlichen Verkündigung, die auch gar keinen politischen Einschlag trägt. Wohl spielen in der Endverkündigung Jesu auch Kriege eine Rolle; sie dienen indessen nur zur Schilderung der großen Wehen der Endzeit und entbehren jedes politischen Hinweises. Ist es nun erlaubt, mit uns das *μυστήριον τῆς ἀνομίας* in Vers 7, das bereits wirksam ist, mit dem Abfall sachlich in Verbindung zu bringen, dann ergibt sich, daß der „Gesetzlose" aus dem Abfall hervorgeht, wenn erst einmal die hemmende Macht beseitigt ist[32], um dann allerdings diesen Abfall auf den Höhepunkt zu treiben. Nun aber wird der „Gesetzlose" keineswegs als eine politische Persönlichkeit geschildert, sondern die ihm zugeschriebenen Attribute fallen durchaus in die Sphäre des Religiösen[33]. Damit ist dann eine politische Deutung ausgeschlossen. Von den religiösen Deutungen fällt zunächst die von einem heidnischen Abfall in der Form eines vollständigen Verfalls der Sitten fort. Wie uns der Römerbrief[34] zeigt, malt Paulus, wenn er zu Christen spricht[35], die sittlichen Zustände der Heidenwelt schwarz

---

27 So die meisten Väter; vgl. Tillmann, Wiederkunft 130 und die dort zitierten Autoren, ferner Beyschlag, Theologie 254 f. „Warum sollte der Apostel, der die dumpfe Gährung des Orients, von der Tacitus und Suetonius aus wenig späterer Zeit reden, auch kannte unter der *ἀποστασία*, nicht einen allgemeinen Abfall der unterworfenen Völker von der Römerherrschaft verstanden haben, eine Weltrevolution, aus welcher sich der von dämonischen Kräften getragene Held derselben, der Empörer gegen alle göttliche und menschliche Ordnung herausbilden würde."

28 Vgl. Wohlenberg, Thessalonicherbriefe 179.

29 So z. B. B. Weiß, Bibl. Theologie 222 ff.; Kennedy, a. a. O. 218. Er meint, 1 Thess 2, 14—16 erkläre, daß das Geheimnis der Gesetzlosigkeit bereits wirksam sei. Vgl. ferner Mackintosh, The Antichrist of Thess 427—33; weitere Literatur s. bei Tillmann, Wiederkunft 131 A. 1.

30 Dobschütz, Thessalonicherbriefe 270 f.

31 So u. a. Tillmann, a. a. O. 133 ff.; Prat, La Théologie de Saint Paul II 512 A. 1; Lütgert, Die Vollkommenen in Philippi 93; Preuß, Antichrist 9 f.; Luthardt, Lehre von den letzten Dingen 59 f.

32 2 Thess 2, 8.

33 Vgl. Tillmann, a. a. O. 130 f.

34 Vgl. Röm 1 u. 2, vor allem 1, 18—32.

35 Anders verfährt Paulus, wenn er sich in seiner Anfangspredigt an Heiden wendet.

in Schwarz. Die Heidenwelt hat schon den Gipfel der Verkommenheit erreicht. Da bleibt kein Platz mehr für einen erst noch eintretenden vollkommenen Verfall der Sitten [36]. Übrigens würde Paulus einen solchen Verfall wohl schwerlich mit *ἀποστασία* bezeichnet haben.

Auch ein innerjüdischer Abfall dürfte wohl kaum in Frage kommen. Für Paulus hat nach seinem Eintritt ins Christentum das Judentum weit an Wert verloren. Die heilsgeschichtliche Aufgabe Israels ist vollendet [37]. Der Alte Bund mit seinem Gesetz hat aufgehört, und eine neue Ordnung ist an seine Stelle getreten. Ein Abfall Israels von seiner Religion dürfte für den Christen Paulus schwerlich von dieser Bedeutung gewesen sein [38].

So dürfte wohl mit der größten Wahrscheinlichkeit an einen Abfall vom Christentum zu denken sein. Dieser Abfall ist nun, wie aus Vers 7 hervorgeht, bereits im Gange, „denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist bereits wirksam“. Dies ist nun ein Hauptargument gegen unsere Auffassung eines innerchristlichen Abfalls. Man meint, ein solcher Abfall hätte damals noch gar nicht in dem Gedankenkreis des Apostels liegen können. Wir sahen aber schon oben [39], daß bereits libertinistische und antinomistische Tendenzen in die Gemeinde eingedrungen waren, und es ist durchaus wahrscheinlich, daß Paulus damit „das Geheimnis der Gesetzlosigkeit“ bezeichnet, das bereits in Wirksamkeit getreten ist [40].

---

[36] Man könnte einwenden, es sei nicht erlaubt, zur Erklärung des 2 Thess eine Stelle aus dem Röm heranzuziehen; zur Zeit der Abfassung des Röm könne Paulus bereits seine Ansicht geändert haben. Doch dieser Einwand muß hier ohne weiteres fallen, wo es sich um eine Schilderung sittlicher Zustände handelt.

[37] Doch vgl. noch Israels Bekehrung am Ende der Tage; s. unten Abschn. B V, 4.

[38] Tillmann, Wiederkunft 132 f. meint, daß der die Abfallbewegung herbeiführende Antichrist unmöglich ein jüdischer Messias sein könne, zeige sein Auftreten als *ἄνομος* und der Zug, daß er sich selbst zum Gott macht und im Tempel niederläßt. Das seien vom jüdischen Standpunkt aus vollkommene Unmöglichkeiten. Die Beweiskraft dieses Grundes kann ich nicht erkennen. Wenn es sich um einen innerjüdischen Abfall handelt, was liegt dann näher, als daß es ein Abfall vom Gott des Judentums und seinem Gesetz ist. Dann aber paßt es gerade vorzüglich, daß der Widersacher als Gesetzloser auftritt und sich in den Tempel Gottes setzt. Das andere von Tillmann angeführte Argument, daß ein innerjüdischer Abfall im unlösbaren Gegensatz stände zu der in Röm 11 geschilderten Bekehrung Israels am Ende der Tage, hat für jeden, der mit uns eine substantielle Änderung im Glauben des Paulus ablehnt, durchschlagende Kraft.

[39] S. 44 f.

[40] So Lütgert, Die Enthusiasten in Thess 96 ff. „Es ist die gründliche Verwerfung des Gesetzes, die in die Gemeinde eingedrungen ist und um sich zu greifen beginnt. Noch ist sie ein Geheimnis. Ihre innerste Art, ihr letztes Ziel, ihr eigentlicher Charakter ist noch nicht offenbar geworden, das

Jener Abfall kündigt nun das Nahen der Parusie an. Es liegt wohl dieser Auffassung jener Fundamentalgedanke der jüdischen Apokalyptik zugrunde, wonach das Ende durch ein direktes Eingreifen Gottes herbeigeführt wird dann, wenn das Böse seinen Höhepunkt erreicht hat [41].

In den späteren Briefen hören wir, abgesehen von 2 Tim 3, 1—10, nichts mehr von diesem der Parusie vorangehenden Abfall. Wohl aber finden sich viele Anzeichen einer schon im Christentum einsetzenden Abfallbewegung [42]. 2 Tim 3, 1—10 finden wir dann eine ausführliche Schilderung dieses der Parusie vorangehenden Abfalls. Die Menschen werden in den letzten Zeiten vom Glauben abfallen und zurücksinken in die Sünden und Verbrechen lieblosester und gemeinster Gesinnung, und das alles unter dem Schein der Frömmigkeit. Mit Recht darf man wohl in dieser Stelle eine Parallele zu der im zweiten Thessalonicherbrief geschilderten Abfallbewegung sehen. Lütgert [43] findet diese Situation in den Pastoralbriefen gleich mit der aus den Thessalonicherbriefen sich ergebenden. Damit wird dann unsere Auffassung von einem innerchristlichen Abfall bestätigt.

3. Der Antichrist (2 Thess 2, 3—12).

Neben dem Abfall ist ein weiteres Vorzeichen der Parusie das Auftreten des Menschen der Sünde.

3. *Μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ κατὰ μηδένα τρόπον· ὅτι ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας* [44], *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας,*	3. Möge euch keiner täuschen auf keinerlei Weise, wenn nämlich nicht zuvor der Abfall kommt, und der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens offenbar wird,
4. *ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι, ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἔστιν θεός.*	4. der sich widersetzt und erhebt über alles, was Gott oder Gegenstand religiöser Verehrung heißt, so daß er sich in den Tempel Gottes setzt und von sich erklärt, er sei Gott (kommt auch Christus nicht zur Parusie).

---

wird erst im Antichristen geschehen. Die Tendenz aber, die im Antichristen zur Offenbarung und Vollendung kommt, ist schon wirksam, und zwar in dem Antinomismus, der in die Gemeinde eingebrochen ist. Noch sieht er nicht so gefährlich aus, aber der Apostel sieht in ihm bereits den Keim des Antichristentums." L. zeigt weiter, daß V. 10—12 nicht für Ereignisse außerhalb der Christenheit sprechen.

[41] Charles, Future Life 380 f.

[42] Vgl. z. B. 2 Kor 11, 13. 26; Gal 2, 4; Eph 4, 14; Phil 3, 2. 18. 19; Kol 2, 8. 16. 18; 1 Tim 1, 18. 20; 4, 1—3; 5, 15; 2 Tim 2, 16—18. 25. 26; vgl. Usteri, Paulin. Lehrbegr. 349.

[43] Die Enthusiasten in Thess 96.

[44] So mit Vogels und Hermann v. Soden, gegen Tischendorf und Nestle,

5. *Οὐ μνημονεύετε ὅτι ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς ταῦτα ἔλεγον ὑμῖν;*

5. Erinnert ihr euch nicht, daß ich, als ich noch bei euch war, davon zu euch gesprochen habe?

6. *καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε, εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ αὐτοῦ καιρῷ.*

6. Und jetzt kennt ihr ja die hemmende Macht, auf daß er zu seiner Zeit enthüllt werde.

7. *τὸ γὰρ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας· μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται.*

7. Denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist schon wirksam, (aber) nur bis derjenige, welcher es jetzt hemmt, aus der Mitte wegtritt.

8. *καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, ὃν ὁ κύριος Ἰησοῦς ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ,*

8. Dann wird sich der Gesetzlose offenbaren, den der Herr Jesus mit dem Hauche seines Mundes töten und mit der Erscheinung seiner Wiederkunft verderben wird.

9. *οὗ ἐστιν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους*

9. Jenes Parusie geschieht in Satanskraft, mit jeglichem Machterweis, mit Zeichen und Lügenwundern,

10. *καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις, ἀνθ' ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς.*

10. und mit jeglicher Verführung (zur) Ungerechtigkeit für die, welche verloren gehen, weil sie die Liebe zur Wahrheit nicht aufnahmen zu ihrer Errettung.

11. *καὶ διὰ τοῦτο πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει,*

11. Und deshalb schickt ihnen Gott wirksame Verführung, so daß sie der Lüge Glauben schenken,

12. *ἵνα κριθῶσιν ἅπαντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ ἀλλὰ εὐδοκήσαντες τῇ ἀδικίᾳ.*

12. damit alle diejenigen gerichtet werden, die der Wahrheit nicht geglaubt, sondern Gefallen an der Ungerechtigkeit gefunden haben.

Die von Paulus hier geschilderte Persönlichkeit trägt bei ihm zwar nicht den Namen Antichrist, aber es kann nicht zweifelhaft sein, daß sie mit der aus anderen ntl Schriften[45] unter diesem Namen bekannten Persönlichkeit zu identifizieren ist. Dieses Wesen wird als Ausbund aller gottfeindlichen Macht geschildert. Es ist gleichsam die personifizierte Sünde. Das liegt doch wohl in dem „Mensch der Sünde". Darum ist jener auch dem Verderben geweiht. Vielleicht heißt er auch eben nach seinem Schicksal der „Sohn des Verderbens"[46], wenn wir hierin nicht lieber eine hebräische Ausdrucksweise zur prägnanten Bezeichnung einer charakteristischen Eigenschaft erblicken wollen. Als

---

welche *ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας* edieren; vgl. zu den einzelnen Zeugengruppen die bekannten Ausgaben von Vogels, v. Soden und Tischendorf.

[45] So 1 Jo 2, 18. 22; 4, 3; 2 Jo 7. An diesen Stellen findet sich auch der Name Antichrist. Gestalten mit verwandten Zügen treten in der Apokalypse des Johannes auf; vgl. 11, 7; 13, 1 ff.; 13, 11—18; 16, 13; 17; 19, 19—21; nach Kurze, Engels- und Teufelsglaube 46 A. 1 u. 2.

[46] So Wohlenberg, Thessalonicherbr. 141; Tillmann, Wiederkunft 137; anders Schaefer, Thessalonicherbr. 150.

verkörperte Gottlosigkeit widersetzt er sich jedem Gottesdienst und erhebt sich in stolzem Übermut über alles, was dem Menschen irgendwie heilig und verehrungswürdig ist [47]. Sein Wirken wird als ein direktes Gegenstück des Wirkens Christi geschildert [48]. Wie dieser wird auch er offenbar werden (Vers 6 u. 8), auch er hat eine Parusie (Vers 9), und auch er vollbringt große Zeichen und Wunder. Sein Auftreten aber geschieht in der Kraft des Satans, darum ist es eben Lug und Trug, darum sind auch seine Wunder nur Lügenwunder. Aber mit seinem Trug wird er bei jenen, dem Verderben geweihten Menschen Glauben finden. Jene, die der Wahrheit nicht glauben wollten, schenken nun der Lüge Gehör. Den Gipfel seines gottlosen Übermutes besteigt schließlich jener Mensch der Sünde, indem er sich selbst in den Tempel Gottes setzt und sich zum Gott erklärt. Diese Aussage vom Sitzen im Tempel braucht nicht wörtlich verstanden zu werden, noch weniger hat man gerade an den Tempel in Jerusalem zu denken [49], sondern es ist dies nur die anschauliche, bildliche Darstellungsweise jenes frevelhaften Übermutes, der jenen Menschen der Sünde sich selbst zum Mittelpunkt des Kultes, zum Gegenstand göttlicher Verehrung machen läßt [50]. Aber die Parusie Christi macht diesem wahnsinnigen Treiben ein Ende. Dann zeigt sich die ganze Machtlosigkeit jenes Widersachers, denn mit dem Hauche seines Mundes wird ihn der Herr Jesus töten und vernichten durch die Erscheinung seiner Wiederkunft.

Dieser Abschnitt vom Antichristen hat zu den mannigfachsten Erklärungsversuchen geführt. Es kann natürlich nicht unsere Aufgabe sein, auch nur in etwa eine Geschichte der Erklärung dieser Stelle zu geben [51]. Indessen scheint es uns sehr wertvoll, doch einige der charakteristischen Erklärungen anzuführen. Doch

---

[47] Ich fasse mit Kurze, Engels- und Teufelsglaube 46 A. 5, und Wohlenberg, Thessalonicherbr. 151, ἀντικείμενος wie ὑπεραιρόμενος als Partizip und nicht als Substantiv.

[48] Vgl. Kurze, a. a. O. 47; Tillmann, Wiederkunft 140 und die daselbst A. 1 angeführten Autoren; ferner Charles, Future Life 381.

[49] Gegen Preuß, Antichrist 11, der meint: „Unter diesem kann nur der Jerusalemische gemeint sein, darauf weist schon der bestimmte Artikel, außerdem stellte dieser Tempel auch noch für die alte Christengemeinde bis zu seiner Zerstörung die allerheiligste Stätte dar."

[50] Ähnlich Steinmann, Thessalonicherbr. 51; Kurze, a. a. O. 46.

[51] Eine solche bietet Bornemann, Thessalonicherbr., in: Meyers Kommentar, Göttingen 1894, 400—459 und 538—708, passim in den Abschnitten „Zur Geschichte der Deutung von 2 Thess 2, 1—12" und „Zur Geschichte der Auslegung der beiden Thessalonicherbriefe"; Wohlenberg, Thessalonicherbriefe 170—209. Einen kurzen Überblick gibt Prat, La Théologie de Saint Paul I 118—120; Schaefer, Thessalonicherbr. 153—158; Milligan, Thessalonians 158—165.

bevor wir auf diese etwas näher eingehen, wollen wir uns ganz kurz die Fragen beantworten, ob wir es mit einer wirklichen Persönlichkeit oder mit einer Personifikation zu tun haben, und, falls es sich um eine Person handelt, in welchen Beziehungen sie zum Satan steht und ob wir sie besser als aus dem Juden- oder Heidentum hervorgehend betrachten.

Schon Augustinus [52] kannte Personen, welche den Antichristen als eine moralische Kraft deuteten. Indessen war dies doch nur eine ganz verschwindend geringe Zahl. Im allgemeinen war der Personalcharakter des Antichristen etwas so Selbstverständliches, daß dies gar keine Frage war [53]. Anders wurde es erst, als nach der Reformation viele Protestanten in der Institution des Papsttums das Antichristentum erblickten [54]. Für die Lutheraner hat diese Lehre sogar symbolisches Ansehen erlangt [55]. Eine andere von Protestanten vertretene kollektive Auffassung sieht im Antichristen „die vollendete Gottlosigkeit, den immer mehr und mehr sich vollziehenden Abfall vom Christentum in Atheismus und Irreligion“ [56]. Allein die Benennungen und die Schilderung der Tätigkeit des Antichristen sind so durchaus persönlich, daß sie auf eine kollektive Deutung einfach nicht anwendbar sind [57].

Ebenfalls schon zu Augustins Zeiten [58] wird der Antichrist für eine Inkarnation Satans gehalten. Indessen wird er doch an unserer Stelle deutlich vom Satan unterschieden. Er kommt in der Kraft des Satans und vollbringt mit seiner Macht Zeichen und Wunder [59]. Er ist derartig mit übermenschlicher Kraft ausgestattet wie keiner zuvor, so daß man wirklich fragen muß, ob wir ihn noch für einen Menschen zu halten haben. Vielfach wird die Ansicht vertreten, er sei mit Beliar [60] zu identifizieren, und wenn Paulus 2 Kor 6, 15 ausrufe: „Welche Gemeinschaft besteht zwischen Christus und Beliar“, so sei eben dieser Mensch

---

[52] Nach Prat, a. a. O. 119. [53] Schäfer, a. a. O. 155.

[54] Schäfer, a. a. O. 155 f.; Tillmann, Wiederkunft 137; Atzberger, Eschatologie 310 A. 2.

[55] So in den Schmalkaldischen Artikeln; Belege bei Atzberger, Eschatologie 310 A. 2, dortselbst auch jüngere Vertreter dieser Ansicht; vgl. auch Bornemann, a. a. O. 412 f.; Schäfer, a. a. O. 155 A. 6.

[56] Vgl. Tillmann, Wiederkunft 138, vor allem A. 1 und die dort zitierten Autoren.

[57] Dies legt überzeugend dar Tillmann, a. a. O. 138 f.; so auch v. Dobschütz, Thessalonicherbriefe 292.

[58] Nach Prat, a. a. O. I 119.

[59] Vgl. Kurze, a. a. O. 48 f., und v. Dobschütz, Thessalonicherbriefe 292.

[60] Daneben auch die Lesart βέλιαν D gr. E gr. K al., βέλιαβ F gr. G gr., belial, Tert Lucif fg vg.

der Sünde des zweiten Thessalonicherbriefes gemeint. Vor allem vertreten Bousset[61] und Preuß[62] diese Identifikation. Man beruft sich darauf, daß die LXX regelmäßig mit ἄνομος, der Bezeichnung des Antichristen im zweiten Thessalonicherbriefe, das atl „belial (beliar)" übersetze[63]. Indessen finden sich nach Vigouroux[64] auch andere Übersetzungen wie παράνομος, ἀσεβής, ἄφρων, ἀνομία, ἀποστασία, λοιμός, παλαίωσις, die immerhin sachlich wohl das Wesen des Antichristen charakterisieren. Ferner sprächen verschiedene Stellen der jüdischen Apokalyptik, der sibyllinischen Orakel, des Talmud und verschiedene Kirchenväter für diese Gleichsetzung[65]. Beliar ist besonders in der nachalttestamentlichen jüdischen Literatur ein beliebter Teufelsname[66]. Bezeichnet er den Teufel κατ' ἐξοχήν, dann spricht an unserer Stelle Vers 9 gegen diese Identifizierung. Ist er aber nur einer der Teufel, nicht der Satan, dann stehen dieser Auffassung keine sachlichen Bedenken entgegen. Zwar wird er geschildert in der Gestalt eines Menschen, er ist der „Mensch der Sünde", aber wenn der Teufel sogar die Gestalt eines Engels des Lichtes annehmen kann[67], wie sollte er da nicht als Mensch aufzutreten vermögen!

Indessen sind die Andeutungen, die Paulus über Beliar macht, so dürftig, daß wir weder die Richtigkeit noch Unrichtigkeit dieser Ansicht zu beweisen vermögen[68]. Wir erkannten also, daß der Antichrist nicht der Satan selbst ist. Ist er aber ein anderes dämonisches Wesen oder ein zwar mit ganz außergewöhnlicher Macht ausgestatteter einfacher Mensch?

Es ist hier die Frage nach der Präexistenz des „Gesetzlosen"

---

61 Antichrist 86 und 99; ders., Religion des Judentums² 384 f. 292.

62 Antichrist 9. Dieser Ansicht ist auch Dewick, Eschatology 268.

63 So Preuß, a. a. O. 9. Bousset, a. a. O. 99, hält das griechische ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας (wir schlossen uns der Lesart ἁμαρτίας an) für eine Übersetzung von בליעל (nach uns בליער).

64 Dictionnaire de la Bible s. v.

65 Preuß, a. a. O. 9 f., beruft sich auf alle diese Zeugnisse, ohne Belege anzuführen. Bousset, a. a. O. 86, führt an: Testam. Patr. Dan. 5; Sibyll. II 67; III 63; Ascensio Jesaiae IV 2. Nach Kautzsch, Apokryphen II 186 sei Sibyll. III 60 f. angeführt: „Vor den Sebastenern (Sebaste ist das alte Samaria) wird nachher Beliar kommen und wird hohe Berge erstehen machen, stillstehen machen das Meer, die feurige große Sonne und den glänzenden Mond und auch die Toten wird er erstehen machen und viele Zeichen bei den Menschen tun. Aber nicht Vollendung wird er ihm sein, sondern Irreführung, und so wird er viele Menschen irremachen, sowohl gläubige und auserwählte Hebräer, als auch andere gesetzlose Männer, die noch nie die Rede Gottes gehört haben."

66 Vgl. Kautzsch, Apokryphen des AT II Index s. v.; Kurze, a. a. O. 63 A. 1.

67 2 Kor 11, 14.

68 So zurückhaltend urteilen auch Kurze, a. a. O. 63 A. 1; Weinel, Theologie 413; Tillmann, Wiederkunft 137.

zu beantworten. Noch kann er nicht in die Erscheinung treten, noch ist er verhüllt, weil eine hemmende Macht vorhanden ist, die bewirkt, daß er erst zu seiner Zeit offenbar werden kann. Ob man nun schließlich aus der Wortbedeutung von ἀποκαλυφθῆναι allein glaubt, den Schluß auf die Präexistenz des „Gesetzlosen" ziehen zu können oder nicht, so meine ich, daß doch wenigstens die ganze Vorstellung von der hemmenden Macht, die den Gesetzlosen noch zurückhält, offenbar wider seinen Willen, der auf baldige offene Wirksamkeit gerichtet zu sein scheint, doch so anschaulich, konkret und plastisch ist, daß man ihr nur mit der Annahme einer Präexistenz des Antichristen gerecht wird; dann aber kann wohl nur eine dämonische Macht gemeint sein, die eben am Ende der Tage in Menschengestalt ihr gottwidriges Werk ausführt [69].

Betrachten wir nun besser diese Persönlichkeit als aus dem Juden- oder Heidentum hervorgehend; oder fragen wir spezieller, ob wir uns den Antichristen als einen jüdischen Pseudomessias zu denken haben oder nicht? Diese letzte, vielvertretene Ansicht [70] dürfte wohl schwerlich das Richtige treffen. Sollte ein jüdischer Messias sich wirklich so brutal über alles Heilige hinwegsetzen, sollte er sich so offen gegen Gott empören? Konnte ein solcher als „Gesetzloser" auftreten? [71]

Haben wir dies erkannt, dann ist die weitere Frage belanglos und auch wohl kaum zu lösen [72]. Jener Antichrist ist eben die Verkörperung vollendeter Gottlosigkeit, ob er aus dem Juden- oder Heidentum stammt, ist sachlich unwichtig; keineswegs ist durch die Bezeichnung „Gesetzloser" eine jüdische Abstammung ausgeschlossen, denn wie sollte ein Jude anders gottlos und frevelhaft sein als dadurch, daß er gesetzlos ist? [73]

---

[69] Vgl. Dewick Eschatology 267; v. Dobschütz, Thessalonicherbriefe 293.

[70] B. Weiß, Theologie 223 ff. Dibelius, Thessalonicherbr. 33. Gutjahr, Die Briefe des hl. Apostels Paulus I² 130. 145. Kenedy, a. a. O. 207 f.; ältere Vertreter s. bei v. Dobschütz, Thessalonicherbr. 293.

[71] Kurze, a. a. O. 49. Tillmann, Wiederkunft 132 f. Bousset, Antichrist 106. Lütgert, Die Enthusiasten in Thess. 94 f. v. Dobschütz, Thess. 294 f.

[72] Trotzdem wird häufig die Beantwortung dieser Frage versucht. So vertreten heidnischen Ursprung Baur, Hilgenfeld, Döllinger, Schmiedel, Jülicher nach Charles, Future Life 381 A. 1; ferner Tillmann, Wiederkunft 132 f.; Kurze, a. a. O. 49; vgl. auch noch die Vertreter bei v. Dobschütz, Thess. 293. An jüdischen Ursprung denken: Bousset, Antichrist; Mackintosh, The Antichrist; anfänglich auch Sabatier, L'apôtre Paul, der aber später selbst wieder die Richtigkeit dieser Auffassung bezweifelte, nach Charles, Future Life 381 A. 1. Beyschlag, Theologie 254, sieht mit uns diese Frage als nebensächlich an.

[73] So Erbes, Antichrist 34.

Bei der grundsätzlichen Deutung dieser Schilderung des Antichristen kommen vor allem drei große Gruppen von Erklärungen in Frage, wenn wir von jener rationalistischen Anschauung absehen, die in dem Ganzen nur einen Traum des Paulus sieht, so daß es unnütz sei, nach bereits geschehener Erfüllung zu forschen, oder eine solche noch von der Zukunft zu erwarten [74]. Diese drei Erklärungen gehen vielfach ineinander über.

Die endgeschichtliche Betrachtungsweise sieht im Antichristen eine eschatologische Persönlichkeit, die vor der Parusie mit unheilvollem Wirken auftritt und dann bei der Parusie sogleich von Christus getötet wird.

Die zeitgeschichtliche Erklärung sucht bei Personen der damaligen und der späteren Zeit nach dem Antichristen. Man kommt dabei auf die allerseltsamsten Einfälle; bald ist Nero der Antichrist, bald Caligula, bald Titus, bald Simon Magus, der Ketzer, bald Bandenführer aus der Zeit des jüdischen Krieges [75]. Späterhin hat man in der Geschichte immer wieder nach Gestalten gesucht, die den Antichristen darstellen sollten; namentlich pflegte man Häretiker und auch wohl Mohammed als solchen zu bezeichnen [76].

Nach der mythologischen Auffassung liegt der Lehre vom Antichristen jener weitverbreitete Mythus vom Kampf zwischen der Gottheit und ihrem Widersacher in der Endzeit zugrunde [77]. Mit einem solchen Kampf habe die Welt nach diesem Mythus begonnen, mit einem solchen werde sie auch enden. Hier wie so häufig hätten wir die Erscheinung, daß Kosmogonie und Eschatologie, Urzeit und Endzeit einander entsprächen. Man mag noch dazu darauf hinweisen, daß der orientalische Dualismus einen guten Boden für derartige Anschauungen bot [78].

Dies alles im einzelnen zu untersuchen, wäre Aufgabe einer Forschung über den Ursprung der paulinischen Eschatologie. Wir weisen nur kurz darauf hin, daß uns diese verschiedenen Erklärungsversuche einander nicht auszuschließen scheinen, daß vielmehr eine richtige Kombination uns der Wahrheit näher zu bringen verspricht. Zunächst muß die endgeschichtliche Bedeutung mit aller Schärfe betont werden. Der Antichrist ist eine

---

[74] Vgl. Prat, a. a. O. I 119.

[75] Vgl. Prat, a. a. O. I 118; Schäfer, Thessalonicherbr. 157; Steinmann, Thessalonicherbr. 53 f.; vgl. im einzelnen die Geschichte der Erklärung bei den oben S. 96 A. 51 zitierten Autoren.

[76] Vgl. v. Dobschütz, Thessalonicherbr. 292.

[77] Dibelius, Geisterwelt 58 ff.; ders., Thessalonicherbr. 32 ff.

[78] Causse, L'évolution 130, findet darin den Ursprung der Idee vom Antichristen: „C'est donc dans le dualisme oriental que nous devons chercher l'origine de cette tradition."

eschatologische Persönlichkeit, die der Herr Jesus bei seiner Wiederkunft töten wird. Das ist der klare Sinn des achten Verses unseres Abschnittes, der unumstößlich feststeht für jeden, der eine rationalistische Verflüchtigung eschatologischer Begriffe, wie Antichrist und Parusie glaubt ablehnen zu müssen. Bei der Einzelerklärung aber kann, ja muß auch die zeitgeschichtliche und mythologische Auffassung zu ihrem Rechte kommen. Es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, daß Paulus oder der Tradition, aus der er schöpft, Personen der Vergangenheit oder der Gegenwart bei diesem Abschnitt Modell gestanden haben. Ganz auffällig sind die Anklänge an das Danielbuch [79], das in seinen Schilderungen sicherlich auf das Gebahren von Antiochus Epiphanes zurückgreift. Auch die zeitgenössische Erinnerung an das Attentat Caligulas auf den Tempel mag irgendwie von Einfluß gewesen sein. Würde Paulus doch in einem solchen Fall nur einem Brauche folgen, der bei den Propheten des alten Israel gang und gäbe war. Mit aller Entschiedenheit aber muß die Identifizierung mit einer bestimmten zeitgeschichtlichen Persönlichkeit abgelehnt werden, da sie direkt dem Text widerspricht. „Der Antichrist ist freilich nach des Verfassers Ansicht schon vorhanden, und zwar als konkrete Einzelpersönlichkeit, aber doch ihm wie seinen Lesern noch unenthüllt, unbekannt. Und wir dürfen bei der Erklärung nicht mehr wissen wollen" [80]. Auch ist ein Zurückgreifen auf einen alten Schöpfungsmythus durchaus nicht fernliegend. Schildern doch Israels Propheten häufig die Endgeschichte in den Farben der Urgeschichte! [81] Zwar ist uns aus Israels heiligen Schriften ein anderer Schöpfungsbericht bekannt, der keine Anzeichen eines solchen Kampfes enthält; aber daneben mögen doch noch andere Vorstellungen im Volke kursiert haben; oder, was wahrscheinlicher ist, außerhalb Israels, wo solche Kosmogonien nicht unbekannt waren [82], entstand auch die Vorstellung vom großen Widersacher der Gottheit in der Endzeit und wurde von da aus Gut der israelitischen Ideenwelt, mit dem nun Israels Schriftsteller arbeiteten.

Wir erkannten den Antichristen als eine eschatologische Persönlichkeit. Die ganz seinem Geist entsprechende Bewegung der Gesetzlosigkeit reicht schon in die Gegenwart hinein, denn „be-

---

[79] Vgl. besonders Dn 11, 36 ff.

[80] v. Dobschütz, Thessalonicherbr. 293.

[81] Vgl. Peters, Weltfriede und Propheten, Paderborn 1917.

[82] Vgl. die vierte Tafel des babylonischen Weltschöpfungsgedichtes bei Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, Tübingen 1909, 15 ff., ferner den ägyptischen mythologischen Text bei Greßmann 180 f. nach Dibelius, Thessalonicherbr. 32.

reits ist wirksam das Geheimnis der Gesetzlosigkeit“ [83]. Aber der Gesetzlose selbst tritt noch nicht in die Erscheinung, da eine Macht vorhanden ist, die ihn zurückhält, auf daß er erst zu seiner Zeit offenbar werde.

„Und jetzt kennt ihr ja die hemmende Macht, auf daß er zu seiner Zeit enthüllt werde; denn das Geheimnis der Gesetzlosigkeit ist schon wirksam, (aber) nur bis derjenige, welcher es jetzt hemmt, aus der Mitte wegtritt. Dann wird sich der Gesetzlose offenbaren . . .[84]

Paulus knüpft hier an den Thessalonichern Bekanntes an [85], das er ihnen nur durch ganz kurze Bemerkungen ins Gedächtnis zurückruft. Dadurch wird das Verständnis ganz außerordentlich erschwert. Zahlreich sind die Versuche, dieser Schwierigkeit Herr zu werden, aber keiner ist in der Lage, auch nur in etwa seine Auffassung zu beweisen. Mit dem hl. Augustinus [86] müssen wir demütig gestehen, daß wir nicht wissen, wer diese hemmende Macht (*τὸ κατέχον*), wer diese hemmende Persönlichkeit (*ὁ κατέχων*) ist. Indessen wollen wir nicht resigniert auf jede Erklärung verzichten, sondern an Hand bisheriger Erörterungen versuchen, ob wir nicht wenigstens zu einigen, wenn auch nur ganz bescheidenen sicheren Ergebnissen kommen können.

Schon die Bedeutung von *κατέχειν* als „zurückhalten, hemmen“ wird von einigen wenigen bestritten. Schäfer [87] möchte *τὸ κατέχον* mit „das Hinhaltende“, das „Herrschende“ übersetzen. „Es ist dem Zusammenhange durch die Übersetzung „das Hinhaltende“ voll und ganz gedient, wenn damit der Begriff des Hinderns oder Aufhaltens nicht verbunden wird. Der gewöhnlichen und im Neuen Testament lediglich gebrauchten Wortbedeutung entsprechend will der Apostel den Thessalonichern sagen: das, was zur Zeit an der Reihe ist, was gewissermaßen das Herrschende ist, oder was der Gegenwart gleichsam die Signatur aufprägt, kennt ihr“. Vers 6 bezöge sich dann, wie auch Grimm [88] meint, auf die Offenbarung Christi, nicht des Antichristen. Schäfer kommt zu dieser Ansicht auch wohl auf Grund der Lesart *ἑαυτόν* statt des besser bezeugten *αὐτοῦ*. *Τὸ κατέχον* bestände dann in einem Wirken des

---

[83] 2 Thess 2, 7. [84] 2 Thess 2, 6—2, 8.

[85] Es ist immerhin am wahrscheinlichsten, daß die Thessalonicher diese Kenntnis aus der Predigt des Apostels haben; anders v. Dobschütz, Thessalonicherbr. 280, der meint: „*οἴδατε* besagt nicht, daß die Leser es aus früheren Belehrungen kennen, sondern daß sie es ebenso gut aus der Lage der Dinge erkennen können wie Paulus selbst.“

[86] De civ. Dei 20, 19. 2 (ed. Maur. VII 451).

[87] Thesalonicherbr. 159 f. vgl. zu der Wortbedeutung von *κατέχειν* Milligan, Thessalonians 155—157.

[88] Der *κατέχων* des zweiten Thessalonicherbriefes, Stadtamhof 1861.

Geheimnisses der Gesetzlosigkeit, worin nun der „Fürst dieser Welt", welcher der *κατέχων* sei, wirke [89]. Wenn auch sprachlich diese Auffassung Schäfers möglich ist, so wird sie doch, wie Tillmann [90] überzeugend nachweist, durch den Zusammenhang unmöglich gemacht. Die Beziehung des Verses 6 auf Vers 1, d. h. auf *κύριος* ist, wie Vers 8 ganz schlagend zeigt, einfach unhaltbar. Deutlich heißt es dort *καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος*.

Von einer anderen Übersetzung von *κατέχειν* als „zurückhalten, hemmen" aus glaubt Daechsel [91] die vielen Erklärungsversuche „dieses angeblich dunklen Satzes" überflüssig zu machen. *Κατέχειν* habe hier die Bedeutung: „Inhaber von etwas sein, den Besitztitel über ein Besitzstück haben". Das Neutrum *τὸ κατέχον* bedeute „das, was innehat". Es bezeichne „das Gehäuse, die Schale, das Futteral, das einen Gegenstand in sich schließt. Als die hier in Betracht kommende Schale, deren Kern der Mensch der Anomia ist, wird im folgenden ein Mysterium, das heißt ein religiöser Geheimbund, eine Mysteriengesellschaft ausgesagt, die den persönlichen Zwecken dieses Menschen der Anomia dient, für die er also der *κατέχων*, der gesetzlich legitimierte Inhaber ist". Wenn die Thessalonicher die Tätigkeit dieses Geheimbundes und seines „Inhabers" schon verspürten, so müsse sich dies „auf uns nicht ganz durchsichtige Bewegungen im öffentlichen Leben beziehen, von denen uns die unlängst aufgefundenen sogenannten „heidnischen Martyrerakten" vielleicht eine Spur verraten, nämlich auf anarchistische Geheimbünde religiöser Färbung."

Abgesehen von ihrer Unkontrollierbarkeit ist diese Erklärung auch aus sachlichen Gründen abzulehnen. Daechsel kommt hier wie auch Grimm zu dem Ergebnis, daß der *κατέχων*, „der Inhaber", und der *ἄνομος* identisch seien. Wie aber ist es möglich, daß zuerst das Haupt der anarchistischen Bewegung vom Schauplatz abtreten muß (*ἐκ μέσου γένηται*), und daß dann der „Gesetzlose", das ist eben diese Persönlichkeit, sich offenbart?

Wir sehen also, daß der Zusammenhang eine andere Erklärung von *κατέχειν* als „zurückhalten, hemmen" nicht erlaubt, und wir dürfen deshalb wohl diese Übersetzung als ein sicheres Ergebnis buchen. Zu beachten ist, daß man neuerdings in Zauberformeln auf Papyri *κατέχειν* gefunden hat in der Bedeutung „jemand hindern, daß er seinen Zorn nicht auslassen kann" [92]. Wir haben es also mit einer hemmenden Macht zu tun, die den Antichristen hindert, sich vorzeitig zu offenbaren. Damit ist es aber unmöglich, den *κατέχων* mit dem Antichristen zu identifizieren.

---

[89] A. a. O. 161 und 163 f. [90] Wiederkunft 142 f.
[91] Paulus II 86 A. 16. [92] Preuss, Antichrist 12 f.

Die dahin gehende Ansicht Grimms, dem sich u. a. Atzberger [93] und Simar [94] anschlossen, wurde bereits oben widerlegt, indem wir die Unmöglichkeit ihrer Voraussetzung, nämlich die Beziehung von Vers 6 und 8 auf den *κύριος* in Vers 1 zeigten [95]. Auch sachliche Schwierigkeiten stehen dieser Annahme entgegen, da es wirklich nicht einzusehen ist, inwiefern der Antichrist als jetzt schon hemmend gedacht werden kann. „Das Nochnichtdasein des Antichristen kann doch nur in einem sehr uneigentlichen Sinne als Hemmnis für die Ankunft Christi genommen werden" [96]. Wenn es auch an und für sich nicht ganz undenkbar ist, daß eine böse Macht von einer anderen bösen gehindert wird, so ist eine derartige Ansicht doch sehr unwahrscheinlich. Darum liegt an unserer Stelle auch die Annahme einer guten Macht viel näher, wenn wir sie auch nicht zu den gesicherten Ergebnissen rechnen dürfen.

Einmal nun wird die hemmende Macht neutrisch mit *τὸ κατέχον* bezeichnet, einmal persönlich mit *ὁ κατέχων*. Sind nun diese beiden Ausdrücke identisch, oder liegt ein sachlicher Unterschied in diesem Wechsel der Ausdrucksweise? Das Gegebene ist doch anzunehmen, daß Paulus mit den verschiedenen Ausdrücken auch eine verschiedene Vorstellung verbindet. Die naheliegende Analogie zu dem Abfall und dem Antichristen macht es wahrscheinlich, daß hier eine Bewegung und deren persönliche Spitze gemeint ist. Trotzdem hält Tillmann [97] aus einem doppelten Grunde diese naheliegende Annahme für nicht angängig. Einerseits sei im Text kein Unterschied gemacht zwischen der Tätigkeit des *κατέχον* und der des *κατέχων*, anderseits spräche der farblose und unbestimmte Ausdruck *ἕως ἐκ μέσου γένηται*, den Paulus gewiß nicht ohne Absicht gewählt habe, gegen den Personalcharakter. Was den ersten Grund anbetrifft, so ist es indessen doch ganz natürlich, daß eine Bewegung und deren Spitze auf dasselbe Ziel hinarbeiten. Von einem Standpunkt, der von vornherein keine Möglichkeit ausschließt, ist es auch nicht richtig zu sagen: „Gehört aber, wie es durch das *ἄρτι* ausdrücklich gesagt ist, auch der *κατέχων* bereits der Gegenwart an, so ist es unmöglich, in demselben eine Persönlichkeit zu sehen" [98]. Auch vom offenbarungsgläubigen Standpunkt aus, nach dem es natürlich unannehmbar ist zu meinen, Paulus habe eine bestimmte Person

[93] Eschatologie 312. [94] Theologie des Paulus z. St. [95] S. o. S. 103.

[96] Burg, Die hemmende Macht 612. Er führt außer den von uns angegebenen Gründen noch an, daß die ganze bis dahin einstimmige traditionelle Ansicht dem entgegenstehe, die meine, daß der *κατέχων* eine den Antichristen haltende und unabhängig von ihm bestehende Macht sei.

[97] Wiederkunft 141 f. [98] Tillmann, a. a. O. 142.

seiner Zeit im Auge, und somit zeige die Geschichte, daß er sich geirrt habe, ist man durchaus nicht zu diesem Urteil gezwungen. Es könnte doch z. B. auch ein Geistwesen jener *κατέχων* sein, das sowohl damals wie auch heute noch seine hemmende Tätigkeit ausüben konnte. Auch der zweite angeführte Grund will mir nicht beweiskräftig erscheinen. Wenn dieses Wegtreten der hemmenden Macht im Vergleich zu dem Vernichtetwerden des Antichristen so blaß und farblos geschildert wird, so scheint mir das in der Sache selbst begründet zu sein. Der Antichrist als widergöttliche Macht erweist sich ohnmächtig dem Christus gegenüber, von dem er ohne weiteres mit dem Hauche seines Mundes vernichtet wird. Diese Ohnmacht des Antichristen gegenüber dem Christus zu schildern, hatte einen durchaus klaren Zweck. Das Zurücktreten des *κατέχων* aber — von einem Vernichtetwerden ist keine Rede — zu schildern, lag eben nicht in der Absicht des Apostels. So glaube ich, daß eine Erklärung, die dem Unterschied zwischen *κατέχον* und *κατέχων* nicht gerecht wird[99], wohl schwerlich das Richtige trifft.

Folgendes glauben wir nun auf Grund des Textes allein sagen zu können: Es existiert eine sowohl Paulus, wie den Thessalonichern bekannte (*οἴδατε*) hemmende Macht (*τό κατέχον*), die bewirkt, daß der „Gesetzlose" sich erst zu seiner Zeit offenbart. Aber bereits ist das — offenbar mit dem Gesetzlosen zusammenhängende — Geheimnis der Gesetzlosigkeit am Wirken; allein nur solange wirkt dieses Geheimnis, bis die hemmende Persönlichkeit vom Schauplatz abtritt. Dann aber tritt offen der Gesetzlose auf. Deshalb vielleicht kann auch wohl nur bis zu diesem Zeitpunkte von einem „Geheimnis" der Gesetzlosigkeit gesprochen werden. Dann aber ist es eben kein Geheimnis mehr.

Im einzelnen nun alle Erklärungen anzuführen, kann nicht unsere Aufgabe sein, die wichtigsten seien indessen kurz genannt.

Die im Altertum[100] und auch heute am weitesten verbreitete Ansicht[101] sieht im römischen Weltreich und seinem Kaiser die

---

[99] Kurze, a. a. O. 52, meint: „In Hinsicht darauf, daß Paulus das eine Mal *τό κατέχον* schreibt, wird wohl auf ein Abstractum zu schließen sein, das im NT lediglich personifiziert erscheint."

[100] So z. B. Tertullian, Ambrosiaster, Hieronymus und Chrysostomus nach Prat, a. a. O. I 120.

[101] So u. a. B. Weiß, Bibl. Theologie 225 f.; v. Dobschütz, Thess. 282 f.; Lueken, Thess 26, schließt sich dieser Auffassung namentlich wegen des Zeugnisses der Kirchenväter an; aus dem gleichen Motiv tut es Clemen, Paulus I 121, und Bousset, Antichrist 80; vgl. ferner Lütgert, Die Enthusiasten in Thess 98 ff.; Feine, Jesus und Paulus 177; Dewick, Eschatology 268 f.; Causse, L'évolution 129 f.; Charles, Future Life 382; Kennedy, a. a. O. 219; Holtzmann, Theologie II[3] 214; Emery, L'eschatologie 430 A. 1; Schlatter, Theologie 334; Thackeray, a. a. O.

hemmende Macht. Man erinnert an die hohe Schätzung der Obrigkeit, wie sie uns im Römerbrief (c. 13) entgegentritt. Ja, Paulus selbst erfuhr den Schutz der römischen Obrigkeit gegen Angriffe seitens der Juden (Apg 18,12ff.; 19,35—41; 22,22—29)[102]. Man schloß auf bestimmte Persönlichkeiten der damaligen Zeit, z. B. Nero, Vitellius, Claudius[103]. Bibelgläubige Exegeten denken sich dann den römischen Staat fortgesetzt durch den christlichen[104]. Oder ganz allgemein glaubt man in der bürgerlichen Rechtsordnung diese hemmende Macht erblicken zu können[105]. Alles dieses sind zeitgeschichtliche Erklärungen. Eine ganz unwahrscheinliche zeitgeschichtliche Ausdeutung vertritt Dibelius[106], wenn er meint, Paulus selbst habe keine klare Vorstellung vom *κατέχων* gehabt. „Wahrscheinlich enthält die Vorstellung vom *κατέχων* für ihn lediglich die Antwort auf die Frage, warum kommt der Antichrist noch nicht? Den Lesern bleibt es überlassen, die Gegenwart nach den Vorstellungen vom Antichristen und *κατέχων* auszudeuten."

Indessen hat Paulus die römische Obrigkeit keineswegs nur als Beschützerin kennengelernt, sondern bisweilen mußte er in ihr geradezu eine Förderin der antichristlichen Gewalt erblicken (Apg 16—22 f.). Vor allem darf auch Pilatus nicht vergessen werden[107].

Diese Erklärung fußt auf der Auffassung vom Abfall als eines politischen Abfalls und ist daher bei der von uns vertretenen religiös-sittlichen Auffassung nicht haltbar[108].

135—141; Erbes, Antichrist 34 ff., der zeigt, daß man in jener Zeit vielfach mit dem Ende Roms das Ende der Welt erwartete; Knabenbauer, Ep. ad Thess. ad Tim. ad Tit. et ad Philem. 140 ff.

[102] Vgl. v. Dobschütz, a. a. O. 282 f.

[103] Vgl. Prat, a. a. O. 118; W. Hadorn, Abfassung der Thessalonich. denkt an Kaiser Claudius; H. Kellner, Jesus von Nazareth und seine Apostel im Rahmen der Zeitgeschichte, greift die von Grotius vertretene Ansicht wieder auf, daß Caligula der Antichrist und Petronius, Statthalter von Syrien, der Hemmende sei; nach Tillmann, Wiederkunft 146 A. 1, dortselbst auch die Widerlegung.

[104] Bisping, Erklärung der beiden Briefe an die Thessalonicher, Münster 1865, 98.

[105] Z. B. Luthardt, Lehre von den letzten Dingen 161.

[106] A. a. O. A. 3; anders mit Recht Gunkel, Schöpfung und Chaos 224; Bousset, Antichrist 82.

[107] Vgl. Preuss, Antichrist 11.

[108] Lütgert, Die Enthusiasten in Thess. 98 ff. hält trotz seiner vorwiegend religiösen Auffassung des Abfalls den römischen Staat für die hemmende Macht und meint, daß jener von ihm angenommene Antinomismus sich nicht nur gegen die religiös-sittlichen, sondern auch gegen die staatlichen Vorschriften richte Das täte z. B. die Gnosis zur Zeit Trajans, und er stellt die Aufgabe, einmal zu untersuchen, ob nicht wenigstens Vorläufer dieser Gnosis schon in Thessalonike wirksam seien.

Andere Erklärungen tragen dieser religiösen Auffassung mehr Rechnung. So die schon im Altertum[109] und neuerdings wieder von Tillmann[110] und Gutjahr[111] vertretene Auffassung, daß die Verstockung Israels und die Notwendigkeit, daß erst die Fülle der Heiden in die Kirche eingehe (vgl. Röm 11), das hemmende Moment sei. Andere denken an den christlichen Glauben[112] oder an die in der Kirche noch wirksamen Charismen[113]. Auch an das Papsttum und seinen Träger, den Papst, wird gedacht[114]. Man glaubt auch wohl, ein mächtiger Bischof sei gemeint, der die Bewegung des Gnostizismus noch niederhalte[115].

Mehr dem Bestreben folgend, eine Persönlichkeit zu finden, meint J. Chr. K. v. Hofmann[116], der *κατέχων* sei zu identifizieren mit jenem Geiste, der im Buche Daniel[117] zusammen mit Michael gegen Persien streite. Prat[118] denkt an den Erzengel Michael selbst. Dieser erscheine im Buche Daniel, in der Apokalypse des Johannes, wie in der gesamten apokalyptischen jüdischen Literatur als der Kämpfer gegen den Satan. Diese Erklärung genüge allen Anforderungen. Michael sei ein persönliches Wesen (*ὁ κατέχων*), ihm stände eine Macht zur Verfügung, ein Engelheer (*τό κατέχον*), bereits in apostolischer Zeit konnte er wirksam sein, so wie auch noch die ganze Geschichte hindurch bis zu dem Zeitpunkt, wo er von dem Schauplatz abtritt. Auch die neueste Abhandlung über den Antichristen von Hepp[119] vertritt die Auffassung, daß wahrscheinlich an eine Engelmacht, namentlich an Michael zu denken sei. Eine ähnliche Anschauung verteidigt Preuß[120], der ebenfalls an eine Engelmacht denkt, aber nicht gerade Michael nennt. In zahlreichen Belegen weist er nach, daß

---

[109] So vertreten diese Ansicht Theodor von Mopsweste und Ephräm nach Prat, a. a. O. I, 120.

[110] Wiederkunft 144 f.

[111] Die Briefe des hl. Apostels Paulus I² 137.

[112] Diese Hypothese wird schon von Augustin erwähnt und ist von mehreren Kommentatoren angenommen, nach Prat, a. a. O. I 120.

[113] Diese Ansicht wird schon von Theodoret erwähnt und zurückgewiesen nach Prat, a. a. O. I 120.

[114] Burg, Die hemmende Macht 613 meint: der Primat sei wichtig genug, daß Paulus schon den Thessalonichern gegenüber davon gesprochen haben könnte. Die Arkandisziplin habe ihn aber abgehalten deutlicher zu werden. Das Papsttum könne zur Zeit des Antichristen vielleicht durch Apostasie im öffentlichen Leben oder durch das Martyrium des letzten Papstes beseitigt werden.

[115] So Bahnsen, nach Schmiedel, H. C. z. St.

[116] Die Hl. Schrift d. NT I² (Nördlingen 1869) 318—326.

[117] 10, 13. 20. [118] A. a. O. I 117.

[119] De Antichrist, Kampen 1919, nach: Bibl. Zeitschr. XV (1921) 349.

[120] Der Antichrist 11 f. 121.

seit Daniel die Engel in der jüdischen Eschatologie eine bedeutende Rolle spielen; so werde auch Paulus hier an eine Engelmacht, wahrscheinlich an einen Erzengel gedacht haben, dessen Namen er aus einem unbekannten Grunde bloß nicht nenne. Das Neutrum *τὸ κατέχον* erklärt er aber nicht wie Prat als eine dem Erzengel zu Diensten seiende Engelmacht, sondern er glaubt es aus der paulinischen Gleichsetzung von Engeln und Reichen[121] erklären zu können. Causse meint ebenfalls, daß nicht an eine politische Persönlichkeit, sondern an eine geistige Macht zu denken sei. Allerdings nimmt er keine Engelmacht an, sondern eine dämonische[122].

Alle diese Auffassungen sind lediglich Ratversuche. Die meisten von ihnen werden hinfällig, wenn wir als Maßstab die Ergebnisse unserer vorangegangenen Untersuchung anlegen. Es vermag dann schließlich nur die Deutung auf einen Engel, dem eine Engelmacht zu Gebote steht, allen Anforderungen gerecht zu werden. Damit aber soll sie keineswegs als die richtige hingestellt werden, denn sie ist eben nicht zu beweisen. Vielleicht werden wir uns stets mit diesem Ignoramus begnügen müssen. Diese Lehre vom *κατέχον* steht eben ganz isoliert hier an unserer Stelle in den ntl Schriften. Auch in der jüdischen Eschatologie sucht man vergeblich nach einer Parallele[123]. Wohl findet man dort die Ansicht, daß Israels Sünden den Anbruch des Gottesreiches aufhalten, „aber von einem Niedergehaltenwerden der gottfeindlichen Macht ist nirgendwo dort die Rede"[123]. v. Dobschütz[123] meint sogar: „Wir haben es hier mit einer ad hoc von Paulus entwickelten Idee zu tun."

Die Lehre vom Antichristen und der hemmenden Macht hat nur hier in den paulinischen Briefen ihre Stelle. Nur wenn es statthaft wäre, Beliar mit dem Antichristen zu identifizieren, fänden wir 2 Kor 6, 15 noch einmal eine ganz kurze Andeutung, sonst aber schweigen die Briefe vollständig über diesen Punkt.

4. Das Eingehen der Fülle der Heiden und die Bekehrung Israels.

Ehe der Herr wiederkommen wird, werden noch zwei große Ereignisse eintreten, die aufs innigste miteinander zusammenhängen, das Eingehen der Fülle der Heidenwelt in die christliche Gemeinschaft und die Bekehrung Israels, wovon uns Paulus Röm 11, 25 ff. berichtet.

---

[121] Röm 8, 38 f.; Eph 6, 12; Kol 1, 16.
[122] L'évolution 131 A. 2.
[123] v. Dobschütz, Thessalonicherbr. 280.

25. Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ μυστήριον τοῦτο, ἵνα μὴ ἦτε παρ' ἑαυτοῖς φρόνιμοι, ὅτι πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ,

25. Denn ich will euch, Brüder, dies Geheimnis nicht verhehlen, damit ihr nicht bei euch selber verständig seid, daß die teilweise Verstockung über Israel gekommen ist, bis die Vollzahl der Heiden eingegangen ist,

26. καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται

26. und so wird ganz Israel gerettet werden.

Diese beiden Vorzeichen der Parusie stehen in einem derartigen zeitlichen wie ursächlichen Zusammenhang, daß es geraten ist, sie auch zusammen zu behandeln. Das Hauptinteresse des Apostels ist hier nicht so sehr jene universalistische Bekehrung aller Völker, als vielmehr das Schicksal seines eigenen Volkes, an dem er trotz aller Verfolgungen, die er von ihm erfährt, noch mit aller Inbrunst seiner Seele hängt[124]. Das zeigt der ganze Zusammenhang, in dem dieser Abschnitt steht. Vom neunten Kapitel an beschäftigt Paulus die Frage, ob Israel verworfen sei. Ganz entschieden muß der Apostel sie verneinen, denn Gottes Verheißungen bleiben bestehen. Wie aber ist der geschichtliche Verlauf, wonach doch tatsächlich Israel in seiner Mehrheit der Verheißungen nicht teilhaftig wird, damit zu vereinbaren? „Der Lösung dieser völkergeschichtlichen Antinomie dienen die Kapitel 9—11. Während Kapitel 9 den geschichtlichen Verlauf vom Standpunkte Gottes aus unter das Geheimnis der Gnadenwahl stellt (9, 1—30), betrachtet das 10. Kapitel (9, 30—33; 10, 1—21) die menschliche Freiheit als wesentlichen Koeffizienten des faktischen Ergebnisses. Das 11. Kapitel rechtfertigt sodann endgültig Gottes Wahrhaftigkeit und Treue durch die geschichtliche Darstellung der in der Gegenwart teilweise vollzogenen, in der Zukunft restlos zu vollziehenden Rettung Israels“ [125]. Dieser für Paulus im Vordergrunde stehende Gedanke soll uns zunächst beschäftigen.

Es wird dereinst der Zeitpunkt kommen, an dem ganz Israel gerettet wird, „πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται“ (V. 26). Was besagt πᾶς Ἰσραήλ? Die Auffassungen darüber gehen weit auseinander. Die in der Kirche fast einhellig vertretene Ansicht geht auf die Bekehrung Israels als Volk und Nation[126]. Dabei faßt man πᾶς Ἰσραήλ natürlich nicht in dem strengen Sinne, als sei kein Israelit vom Heile ausgeschlossen, so daß auch die bereits verstorbenen noch

---

[124] Vgl. ganz besonders Röm 9, 1: „ja, ich wünschte selbst von Christus weg verflucht zu sein, zugunsten meiner Brüder, meiner Stammesgenossen nach dem Fleische, welche Israeliten sind.“

[125] Tillmann, Wiederkunft 122 f.

[126] Vgl. Schäfer, Römerbrief 348 A. 4; Cornely, Epistola ad Romanos 616.

ausnahmslos das Heil erlangen [127]. Eine solche Bekehrung Israels wurde namentlich von dem älteren Protestanten für unmöglich gehalten, aber nicht ohne Widerspruch in den eigenen Reihen zu finden [128]. Schon bei einigen Kirchenvätern [129] findet sich die auf Pauli Unterscheidung zwischen Israel dem Fleische nach [130] und dem Israel Gottes [131] beruhende geistige Auffassung von der Gesamtheit der gläubigen Christen, die eben das geistige Israel bilden. Namentlich von der Voraussetzung der weiter unten [132] noch eingehend zu behandelnden Frage der Bekehrung aller am Ende der Tage ausgehend, meinen manche [133], es sei an eine ausnahmslose Bekehrung jedes einzelnen Israeliten zu denken.

Was zunächst die geistige Auffassung anbetrifft, so wird sie durch den ganzen Zusammenhang, in dem diese Verse stehen, einfach unmöglich gemacht. Paulus redet vom neunten Kapitel an nicht von dem geistigen Israel, sondern von seinen „Stammesgenossen nach dem Fleische, welche Israeliten sind“ [134].

Auch jene universalistische Ansicht, daß jeder Israelit ohne Ausnahme das Heil erlange, ist nicht eine einfache Erklärung des Textes, sondern sie trägt ihm fremde Gedanken ein. *Πᾶς Ἰσραήλ* steht hier dem Zusammenhang nach im Gegensatz zu dem Rest, der trotz der Verblendung, die das ganze Volk getroffen hat, doch schon den Weg zu Christus gefunden hat [135]. Auch die Unterscheidung zwischen *πάντες οἱ ἐξ Ἰσραήλ* und *Ἰσραήλ* 9, 6, zwischen dem *σπέρμα* und *τέκνα* 9, 7 zeigt uns, wenn sie auch im Zusammenhang einer geistigen Deutung dient, daß *πᾶς Ἰσραήλ* nicht gepreßt werden darf [136]. Es können eben nur jene Israeliten gemeint sein, die dann noch leben werden [137]. Wenn wir bedenken, daß Paulus

---

127 Vgl. Sickenberger, Römerbrief 239 f.

128 Schäfer, a. a. O. 348 A. 4. Luthardt, Lehre von den letzten Dingen ³ 109—111.

129 So Augustinus, Ad Paulin. ep. 149 n. 19: „et sic omnis Israel salvus fiet, quia et ex Judaeis et ex gentibus, qui secundum propositum vocati sunt, ipsi sunt verus Israel“; Theodoret: „vocat autem omnem Israelem eos qui credunt, sive sint ex Judaeis naturalemque cognationem cum Israele habeant, sive ex gentibus sola fidei cognatione cum Israele coniuncti sint“; ähnlich Theodor v. Mopsu. und S. Caesar., Dial IV interog. 197 M. 38, 1189 nach Cornely, a. a. O. 616.

130 1 Kor 10, 18.

131 Gal 6, 16.

132 S. unten Abschn. D VII.

133 S. z. B. Jülicher, Römerbrief 307.

134 Röm 9, 4; vgl. dazu die trefflichen Ausführungen bei Tillmann, Wiederkunft 123 ff.; ferner Cornely, Epistola ad Rom. 616.

135 So Clemen, Paulus I 120; Zahn, Römerbrief 523 f.

136 Vgl. Zahn, Römerbrief 523 f.; Kabisch, Eschatologie 331, macht noch auf die ausgebrochenen Zweige Röm 11, 17 aufmerksam, indessen handelt 11, 23 ff. aber wieder von dem Einpropfen derselben.

137 So auch Kabisch, a. a. O. 331.

das Ende in unmittelbarer Nähe glaubte, so dachte er natürlich vor allem an die lebende Generation. So allgemein müssen wir indessen doch unter allen Umständen das *πᾶς Ἰσραήλ* auffassen, daß mit seiner Bekehrung [138] das Judentum als Religion sein Ende nimmt, daß es ganz im Christentum aufgeht. Die Bekehrung einer, wenn auch noch so großen Anzahl von Juden wird dem Texte nicht gerecht.

Was das nationale Moment anbetrifft, so ist zu berücksichtigen, daß Paulus vor der Zerstörung Jerusalems diese Verse schrieb. Eine derartige Zerstreuung des Judentums unter Aufhören jeder nationalen Einheit, wie sie nun tatsächlich in der Geschichte eintrat, konnte auch schon angesichts der baldigen Erwartung des Endes nicht in seinem Gedankenkreis liegen. So wird er zweifellos an eine Bekehrung Israels als Nation gedacht haben. Es ist aber ein unnützes Unternehmen, danach zu forschen, wie Paulus sich wohl jene Absonderung Israels von den Völkern, wie sie nach dem geschichtlichen Verlauf zum Eintreffen der Prophezeiung heute notwendig ist, gedacht haben mag [139].

Jene Bekehrung Israels schildert uns der Apostel als eine Folge der Bekehrung der Heidenwelt [140]. An Israel waren die Verheißungen ergangen, aus seiner Mitte war der Erlöser hervorgegangen, und nun erging das Heil doch an die Heiden. Israel hatte sich verstockt gezeigt, zur Strafe trat nun die Heidenwelt, die gleichsam bisher ein „Nicht-Volk" war, an die Stelle des auserwählten Volkes. Der Juden Fehltritt bedeutete „Reichtum für die Welt und ihr Versagen Reichtum für die Heiden" [141]. Aber diese hohe Stellung der Heidenwelt soll nun Israel eifersüchtig machen und so zur Bekehrung antreiben. „Insofern ich Heidenapostel bin, preise ich mein Amt, ob ich vielleicht meine Stammesverwandten dem Fleische nach eifersüchtig machen und einige von ihnen retten kann" [142]. Wenn aber schließlich die Fülle der Heiden eingegangen ist, dann ist auch Israels Eifersucht auf den Gipfelpunkt gestiegen, und damit ist der Zeitpunkt seiner Bekehrung gekommen. So lange dauert die Verblendung, die über einen Teil von Israel gekommen ist, bis die Fülle der Heiden eingegangen ist. Nicht also geht die Bekehrung Israels der Annahme

---

[138] Mit Absicht sage ich „Bekehrung", trotzdem es im Text *σωθήσεται* heißt, denn der Zusammenhang, wie überhaupt die ganze Gedankenwelt des Paulus zeigen so klar, daß hier der Rettung die Bekehrung vorangehen muß, daß ein Nachweis sich erübrigt.

[139] Vgl. Schlatter, Theologie 334 f.

[140] Ich schließe mich hier eng an Tillmann, Wiederkunft 125 f. an.

[141] Röm 11, 12. [142] Röm 11, 13 f.

des Evangeliums von seiten der Heidenwelt parallel, sondern erst, wenn die ganze Fülle eingegangen ist, dann bekehrt sich auch Israel [143].

Was aber meint Paulus mit dem Eingang der Fülle der Heiden? Es kann gar kein Zweifel sein, daß ein Eingehen in die christliche Gemeinschaft durch Annahme des Evangeliums gemeint ist. Wie aber ist *τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* näher zu bestimmen? Zunächst haben wir jene Auffassung abzulehnen, die behauptet, es seien alle Heiden ohne Ausnahme gemeint. Es werde dereinst der Zeitpunkt kommen, wo die Erde keinen ungläubigen Heiden mehr biete [144]. Eine solche Annahme einer endlichen Bekehrung aller widerspricht, wie wir unten [145] sehen werden, ganz und gar der Gedankenwelt des Apostels, vor allem seiner Prädestinationslehre. Sie wird indessen auch keineswegs durch den Text gefordert. Zwar kommt der Plural *ἔθνη* zur Bezeichnung der Heiden im Gegensatz zu den Christen bei Paulus wohl vor [146], indessen ist der eigentliche biblische Gebrauch zur Bezeichnung der außerisraelitischen Völker bei ihm weit häufiger [147]. Alles spricht nun dafür, daß auch an unserer Stelle dem Worte diese Bedeutung zukommt.

Deshalb haben wir auch jene Ansicht abzulehnen, die unter *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* die Gesamtheit der zum Heile prädestinierten Heiden erblicken will [148]. Paulus redet hier nicht von den einzelnen Individuen, sondern er hat die Nationen im Auge. Diese Auffassung von dem *πλήρωμα τῶν ἐθνῶν* dürfte wohl die wahre sein [149].

Auch die von der Bedeutung von *πλήρωμα* als complementum ausgehende Ansicht [150], nach der Paulus die aus dem Heidentum zu nehmende Ergänzung für die abgebrochenen Zweige am mystischen Ölbaum Israels (Röm 11, 17 ff.) meine, ist nicht haltbar, da dem *πλήρωμα* nur dann diese Bedeutung zukommt, wenn ein entsprechender Genitiv sie unzweifelhaft macht [151].

Es ist an unserer Stelle mehr ausgesagt als in dem Evangelium, wo es heißt, daß vor dem Ende das Evangelium allen

---

143 Vgl. Tillmann, Wiederkunft 126 f.

144 So z. B. Jülicher, Röm 307.

145 Abschn. D VII.

146 Z. B. 1 Kor 5, 1; 1 Thess 4, 5.

147 Vgl. z. B. Röm 2, 24; 3, 29; 9, 24. 30 f.; 1 Kor 1, 23; Gal 2, 15; und die weiteren bei Cremer-Kögel, Wörterbuch s. v., angeführten Belege.

148 So u. a. Kabisch, Eschatologie 230, „. . . die ganze Fülle der zur Errettung prädestinierten (Heiden), über deren Zahl sich Paulus gar nicht verbreitet"; Sickenberger, Röm 239.

149 So auch Cornely, Epistola ad Romanos 613 f. Zahn, Röm 524 A.

150 Vertreter z. B. Wolf, Olshausen, Philippi nach Cornely, a. a. O. 615.

151 Cornely, a. a. O. 615.

Völkern gepredigt werde[152]. Es ist von einer wirklichen Annahme der Glaubensbotschaft die Rede[153].

Die Bekehrung Israels ist nun das Zeichen zum Ende[154]:

εἰ γὰρ ἡ ἀποβολὴ αὐτῶν καταλλαγὴ κόσμου, τίς ἡ πρόσληψις εἰ μὴ ζωὴ ἐκ νεκρῶν;

„Denn wenn (schon) ihre Verwerfung Versöhnung der Welt (bedeutete), was kann da (vollends) ihre Aufnahme anders bedeuten als Leben aus den Toten“ (Röm 11, 15).

Trotzdem hier nicht die übliche Bezeichnung für Totenauferstehung ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν steht, kann doch nur an diese gedacht sein. Man hat wohl vielfach eine geistige Deutung versucht[155] und die Stelle auf das Leben aus dem Tode der Sünde bezogen, sei es, daß man dabei an das Israel mit seiner Bekehrung widerfahrene Heil, sei es, daß man an eine Neubelebung der mittlerweile in einen geistigen Todeszustand geratenen Christenheit dachte[156]. Alle diese Versuche scheitern an der einen Tatsache, daß sie nicht, wie es der Text erfordert, etwas Größeres bieten als die Bereicherung und Versöhnung einer ganzen Welt[157]. Diese Steigerung gegenüber der Versöhnung der ganzen Welt läßt wirklich nur an die Totenauferstehung denken[158]. Ob Paulus hier an die allgemeine Totenauferstehung denkt oder nur an eine Auferstehung der verstorbenen Gerechten zum Zweck der

---

[152] Mt 24, 14.

[153] Vgl. Cornely, a. a. O. 613: „Unde ex hoc loco legitime colligitur, mundi finem non esse venturum, antequam universus orbis plenitudine gentium et omni Israele in Ecclesiam ingressis, Evangelio subiectus et catholicus sit“ (aut saltem fuerit cfr. Lc 18, 8; 2 Thess 2, 3 usw.).

[154] Anders meint Weinel, Theologie^{3} 410: Paulus „wird dabei den vollen Erfolg der Heidenmission und das Eingehen der Juden trotz Röm 11, 12 und 25 nicht als die unumgängliche Vorbedingung für das Kommen des Tages angesehen haben, sondern erwartet haben, daß auch noch während des Tages die Völker sich dem Herrn unterwerfen werden“. Indessen ist nach Röm 11, 15 die Totenauferstehung erst eine Folge der Versöhnung Israels. Dieser Auffassung Weinels liegt die Vorstellung einer Bekehrung aller im Zwischenreich zugrunde; vgl. dagegen unten Abschnitt D VII und D VIII

[155] So z. B. Theophyl., Ambros., Thom., Estius, Ad. Maier, Agus, Godet, u. a. nach Schäfer, Römerbrief 342 A. 1.

[156] Vgl. Zahn, Römerbrief 511 f. und auch die von Bisping, Römerbrief 314 f. angeführte ähnliche proverbielle Deutung Justins: „Der Eintritt der Juden ins Christentum werde einen so lebendigen Aufschwung des christlichen Wesens erzeugen, daß es scheinen werde, als ob die Welt von den Toten zu neuem Leben wieder auferstanden sei.“

[157] Eine ausführliche Widerlegung dieser Ansichten bei Zahn, Römerbrief 511 f.; vgl. dagegen auch Schäfer, Römerbrief 342; Bisping, Römerbrief 314 f.

[158] Dieses ist auch die Auffassung vieler Väter, die Schäfer, Römerbrief 342 A. 1 anführt.

Teilnahme am messianischen Reiche, können wir auf Grund dieser Stelle nicht entscheiden[159].

Fassen wir kurz zusammen, wie Paulus sich den Gang der Ereignisse denkt! Israel in seiner Mehrheit lehnt das ihm angebotene messianische Heil ab; dafür geht dieses an die Heiden. Wenn schließlich die Gesamtheit der heidnischen Nationen das Heil angenommen hat, dann wird auch Israel als Volk und Nation sich bekehren. Dieser Bekehrung Israels folgt unmittelbar eine Totenauferstehung.

Dieses tröstliche Bild, das uns Paulus von dem endlichen Verlauf der Heilsgeschichte entwickelt, findet sich nur im Römerbrief. Hat Paulus nun diese Anschauung erst in dieser späteren Zeit erhalten? Bei dem oben[160] skizzierten Charakter der paulinischen Briefe als Gelegenheitsschriften mit vorwiegend praktischen Zwecken der Seelsorge dürfen wir aus einer frühern Nichterwähnung dieser Lehre keine Schlüsse ziehen. Dies gilt um so mehr, als Paulus diese Mitteilung ausdrücklich als ein Geheimnis bezeichnet. Welches nun auch immer die Bedeutung des paulinischen „Geheimnisses (*μυστήριον*)“ sein mag[161], ein derartiges *μυστήριον* wird wohl schwerlich Gegenstand der apostolischen Werbepredigt gewesen sein, noch zum Inhalt der katechetischen Unterweisungen gehört haben. Mit Recht zählen die Exegeten diesen Punkt zu der sogenannten Weisheitsrede des Apostels[162]. Aber steht die Auffassung nicht in direktem Widerspruch zu bestimmten Äußerungen der früheren Briefe? Hat Paulus nicht über das Heil Israels direkt anders geurteilt, und läßt sich überhaupt die große Apostasie des zweiten Thessalonicherbriefes mit dem Eingehen der Fülle der Heiden im Römerbrief vereinbaren?

Tatsächlich hat Paulus nicht immer in dieser günstigen Weise über Israel geurteilt. So verkündet er ihnen im ersten Thessalonicherbrief als Strafe für ihre vielen Untaten, die er aufzählt, Gottes Zorn. Er spricht von den „Juden, die den Herrn Jesus getötet und die Propheten und uns verfolgt haben, die Gott nicht gehorsam und allen Menschen feindlich sind, da sie uns hindern, den Heiden zu ihrer Rettung zu predigen, auf daß sie (das Maß) ihrer Sünden allezeit (*πάντοτε*) vollmachen (*εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας πάντοτε*). Doch ist über sie gekommen der Zorn Gottes zum Ende hin (*ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος*)“[163]. Diese Stelle soll nun nach einigen Exegeten[164]

---

[159] So auch Zahn, Römerbrief 512. [160] S. 24.
[161] Vgl. dazu den Exkurs bei Prat, a. a. O. II 393—396.
[162] Pieper, Missionspredigt 120. [163] 1 Thess 2, 14—16.
[164] Z. B. Dibelius, Thessalonicherbr. 9 f.; v. Dobschütz, Thessalonicherbr. 117; Beyschlag, Theologie 255 f.

in unausgleichbarem Widerspruch zu der im 11. Kapitel des Römerbriefes entwickelten Auffassung stehen. Während ältere Exegeten in den angeführten Versen ein Zeichen für die Unechtheit des ersten Thessalonicherbriefes oder wenigstens für die Interpolation dieser Verse sahen, hält neuerdings v. Dobschütz [165] ein solches Verfahren für unkritisch, und Dibelius [166] meint: „Der Widerspruch, in der diese Lösung des Judenproblems zu der Röm 11, 25 ff. gegebenen steht, erscheint in den an Widersprüchen nicht armen Paulusbriefen psychologisch begreiflich." Ein solcher unlösbarer Widerspruch kann nur dann behauptet werden, wenn Paulus hier im Thessalonicherbrief wie im Römerbrief vom Endschicksal Israels spricht, wenn also jener Zorn Gottes als erst beim Endgericht zur Bestrafung Israels sich auswirkend gedacht wird.

Untersuchen wir daraufhin die Stelle! Die Aufzählung der vielen schweren Vorwürfe gegen die Juden schließt mit dem *εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας πάντοτε*. Für unser Problem ist es belanglos, ob wir den mit *εἰς* beginnenden Satz als Folgesatz auffassen oder darin die göttliche Absicht ausgesprochen sehen, daß das Volk in seiner Verblendung zur Strafe nun Frevel auf Frevel häufe, bis endlich das Maß seiner Sünden überlaufe und es die Strafe heraufbeschwöre. „Die Wendung, vielleicht der LXX entlehnt, geht offenbar aus vom Bilde eines Maßes: ist dieses voll, so läuft es über, ist die Schuld voll, so folgt die Strafe" [167]. *Ἀναπληρῶσαι* kann sowohl anfüllen, ausfüllen, wie auch vollständig machen, voll machen heißen. In dem Ausdruck an sich liegt noch nicht, daß das Maß ihrer Sünden schon voll sei [168]. Keineswegs kann man ohne weiteres *ἀναπληρῶσαι* eschatologisch fassen [169]. „Wenn ihrer Sünden Maß voll ist, dann trifft sie das Gericht" [170], ist an und für sich eine richtige Behauptung, aber dabei nun ausschließlich an das Endgericht zu denken, erlaubt der Text nicht. Dies ist um so weniger berechtigt, als die atl Stellen, an die Paulus mit diesem Bilde offenbar anknüpft [167], keineswegs den Gedanken auf das Endgericht lenken. Wie manches Gericht war im Laufe der israelitischen Geschichte über das Volk hereingebrochen! Stets hatte Gott in Langmut gewartet, bis schließlich das Maß der Sünden und Frevel seines Volkes voll war; dann brach ein Gericht über es herein. Aber nicht war

---

165 Thessalonicherbr. 117. 166 Thessalonicherbr. 10.

167 v. Dobschütz, Thessalonicherbr. 114. Er zieht zum Vergleich die prophetische Bildersprache heran.

168 Wohlenberg, Thessalonicherbr. 59 f.

169 Gegen Dibelius, Thessalonicherbr. 10.

170 Ders., Thessalonicherbr. 10.

es das Endgericht, sondern äußere Ereignisse, Bedrängung durch Feinde, Zerstörung des Landes und schmachvolle Gefangenschaft. Auch das πάντοτε, das ursprünglich und vorwiegend eine zeitliche Bedeutung hat, macht den Schluß auf das Weltgericht nicht gerade wahrscheinlich. Faßt man es mit Bornemann[171] zeitlich, z. B. als vor und nach Christus, so wird eine eschatologische Deutung direkt ausgeschlossen. Allezeit haben die Juden, wie kürzlich im Messiasmord, so früher im Prophetenmord und im Ungehorsam gegen Gott daran gearbeitet, das Maß ihrer Sünden voll zu machen. Deshalb fassen die Vertreter der eschatologischen Ansicht das πάντοτε als eine laxe Ausdrucksweise für πάντως, παντελῶς gleich „ganz, gänzlich“[172]. Aber die Möglichkeit einer solchen Deutung ist erst nachzuweisen und dann zu zeigen, warum sie an unserer Stelle den Vorzug verdiene.

Ἔφθασεν ist in unserem Verse nicht mit „zuvorkommen“ zu übersetzen, sondern mit „eintreffen“, „erreichen“. Die klassische Bedeutung „zuvorkommen“ ist im hellenistischen Griechisch fast ganz zurückgetreten. Nehmen wir den Aorist in seiner üblichen Anwendung, dann kann nur an ein schon erfolgtes Einbrechen des Zornes gedacht sein. Einzelne wollen den Aorist im prophetischen Sinn verstehen und auf die Zukunft beziehen[173]. Dieser prophetische Charakter des Aorist sei aus der LXX zu belegen. Auf keinen Fall ist aber auch hier die eschatologische Auffassung die allein mögliche, vielmehr ist sie sogar die wenigstens sprachlich ferner liegende.

Haben aber diejenigen recht, die behaupten, daß ὀργή bei Paulus nur im eschatologischen Sinne vorkomme[174], dann ist die Frage entschieden. Indessen werden wir weiter unten[175] die Unrichtigkeit dieser Meinung nachweisen. Der Zusammenhang muß entscheiden, ob ὀργή in eschatologischer oder geschichtlicher Bedeutung steht. Wenn man[176] nun behauptet, daß eben dieser Zusammenhang und der offenbar beabsichtigte Parallelismus mit 1 Thess 1, 10 diese eschatologische Deutung fordere, so ist zu sagen, daß die im nächsten Zusammenhang stehenden Worte πάντοτε und ἔφθασεν in der gewöhnlichen Bedeutung nicht dafür,

---

[171] Nach v. Dobschütz, Thessalonicherbr. 114, der es in diesem Fall selbst lieber auf die drei Glieder in Vers 15 beziehen möchte.

[172] So v. Dobschütz, Thessalonicherbr. 114; auch Dibelius, Thessalonicherbr. 9 übersetzt mit „ganz“.

[173] So v. Dobschütz, Thessalonicherbr. 116 u. 117; Dibelius, Thessalonicherbr. 10: „Das Tempus ist das prophetische Präteritum.“

[174] So Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung³ II 119 ff. Ders. De ira Dei, Bonn 1859; s. auch unten Abschn. D I.

[175] Abschn. D I. [176] Z. B. v. Dobschütz, Thessalonicherbr. 116.

sondern dagegen sprechen, und daß der „beabsichtigte Parallelismus“ zu 1, 10 doch sehr fraglich erscheint.

Aber deutet nicht *εἰς τέλος* mit aller Klarheit auf das Ende der Welt hin? Die Geschichte der Exegese dieser Stelle zeigt, daß man keineswegs nur diesen Sinn hierin fand. Es ist zu beachten, daß bei *τέλος* der Artikel fehlt. Die Form *εἰς τέλος* ist eben ein ganz gebräuchlicher adverbialer Ausdruck, der dem *πάντως* gleich „völlig, gänzlich“ entspricht[177]. Cremer[178] gibt es wieder mit „vollständig, d. i. bis zu dem Ziele hin, das in dem betreffenden Subjekt gegeben ist“. Er möchte nun *εἰς τέλος* zu *ὀργή* ziehen. Er glaubt, daß hierbei an atl Vorstellungen anzuknüpfen sei. Im AT sei zu unterscheiden „zwischen dem Zorn Gottes, dessen Aufhören erbeten und gesucht werden kann bzw. Objekt der Erlösungsverheißung ist, und zwischen einer Offenbarung und Betätigung des Zornes *εἰς τέλος*“[179]. Diese sei eben unabwendbar. Sachlich läßt sich diese Auffassung mit unserer obigen Erklärung von *εἰς τέλος* vereinbaren[180]. Auch *εἰς τέλος* zwingt also keineswegs zu einer eschatologischen Auffassung unserer Stelle.

Wenn wir danach fragen, inwiefern denn schon damals Gottes Zorn über Israel hereingebrochen war, dann ist vor allem wohl daran zu denken, daß es noch nicht der Verheißungen teilhaftig wurde[181]. Auch die Bedrängnisse der Juden in jener Zeit, durch Aufstände und römische Bedrückungen hervorgerufen, mögen dem Apostel vor Augen gestanden haben, vielleicht erblickte er aber auch in diesem nur die Vorläufer jener Katastrophe, die nach Jesu Vorhersage über Jerusalem mit entsetzlicher Furchtbarkeit hereinbrechen sollte[182].

Bei dieser zeitgeschichtlichen Deutung, die der Text nicht nur möglich macht, sondern sogar noch näherlegt als die eschatologische, fällt aber die Hauptschwierigkeit einer Ausgleichung zwischen 1 Thess 2, 14—16 und Röm 11, 25 ff. Wenn auch Gottes Zorn auf Israel lastet, so steht doch nach einem Aufhören des Zornes einer Bekehrung Israels nichts im Wege. Vielleicht darf man daran erinnern, daß schon häufig in Israels Geschichte Gottes

---

[177] Ders., Thessalonicherbr. 115.

[178] Cremer-Kögel, Wörterbuch 1045.

[179] Ders., Wörterbuch 811.

[180] Cremer-Kögel, Wörterbuch 813 versteht die Stelle „von einer in der Gegenwart vorliegenden Betätigung des vom Heile ausschließenden. das Heil versagenden Zornes Gottes“.

[181] Cremer-Kögel, Wörterbuch 813 denkt vor allem an die Apg 18, 6 entsprechende Lage.

[182] Vgl. die kurze Skizzierung verschiedener Ansichten über diesen Punkt bei v. Dobschütz, Thessalonicherbr. 116 f.

Zornergüsse das Volk wieder zu seinem Gott zurückgeführt hatten. Gewiß soll der ganz verschiedene Standpunkt, von dem aus Paulus an die Thessalonicher und an die Römer schreibt, nicht verwischt werden. Im Thessalonicherbrief schreibt Paulus in Erinnerung an die bitteren und schweren Nachstellungen, die er, wie die ganze Kirche von Judäa, von seiten der Juden hatten erleiden müssen. Da ist es natürlich, daß er vor allem an die Strafe denkt, die sie sich dafür zuziehen. So redet er in Worten, die nur das Verderben sehen. Im Römerbrief aber denkt er mit Wehmut an das Schicksal seines Volkes, das der Verheißungen noch nicht teilhaftig wird, da kommen ihm dann die tröstenden Gedanken auf Rettung. Sachlich aber wird nichts Widersprechendes ausgesagt. Auch die Schilderung der Juden im Römerbrief paßt ganz gut zu dem Zorne Gottes, der auf ihnen lastet. Israel hat in seinem Unglauben das Evangelium nicht angenommen. Es hat sich erfüllt die prophetische Klage: „Herr, sie haben deine Propheten getötet, sie haben deine Altäre umgestürzt, und ich bin allein übrig geblieben, und sie trachten mir nach dem Leben“ (Röm 11, 3). Da klingt uns z. T. dieselbe Anklage wider wie im Thessalonicherbrief. Ein Rest nur hat das Heil erlangt (Röm 11, 4), im übrigen aber sind die Juden abgebrochenen Zweigen eines Ölbaums vergleichbar (Röm 11, 17 ff.).

Schließlich mag auch Paulus zur Zeit der Abfassung des ersten Thessalonicherbriefes diese Kenntnis von Israels Bekehrung am Ende der Tage noch nicht gehabt haben [183]. Prinzipiell steht wenigstens dieser Auffassung nichts im Wege, oder sollte Pauli religiöse Kenntnis keiner Bereicherung fähig gewesen sein? Indessen genügt das argumentum e silentio zu einer solchen Annahme nicht. Anderseits mag man vermuten, das Ausbleiben der Parusie habe Paulus veranlaßt, diese Lehre zur Erklärung hierfür heranzuziehen. Wir sahen aber, daß auch im Römerbrief die eschatologische Erwartung aufs höchste gespannt war [184], und auch der Kontext läßt einen ganz anderen Gedankenzusammenhang erkennen. Aber es wäre nicht nur dogmatisch, sondern auch geschichtlich und psychologisch unhaltbar, die Lehre für eine eigene Geistesschöpfung Pauli zu halten. Ganz gewiß ist seine Kenntnis der alttestamentlichen Propheten ihm bei der Begründung der Lehre dienlich gewesen [185], aber der Gedanke selbst

---

[183] Dewick, Eschatology 264 sieht allerdings schon 1 Thess 2, 14—16 eine Bezugnahme auf das Problem Röm 11.

[184] S. oben S. 76 ff.

[185] Causse, L'évolution 127 A. 1. „Il y a ici une manifestation touchante de l'ardent amour de Paul pour ses compatriotes et aussi une survivance des conceptions messianiques juives dans l'âme de l'apôtre des gentils. Tous

wird ihm aus anderer Quelle zugeflossen sein[186]. Doch ist es nicht unsere Aufgabe, dies zu untersuchen.

Aber heben die Vorstellungen vom Eingehen der Fülle der Heiden und der Bekehrung Israels als Vorzeichen der Parusie und jene andere vom Abfall und vom Menschen der Sünde einander nicht auf? Ist nicht das Urteil Beyschlags[187] richtig, der über diese Frage schreibt: „Aber wenn man auch an beiden Ausdrücken (sc. ‚Fülle der Heiden' und ‚ganz Israel') mäkeln und nicht die strenge Vollzahl, sondern nur die große Masse der Juden und Heiden herausverstehen will, immer ist nicht abzusehen, wie damit die große *ἀποσταϭία* in 2 Thess 2, 2 sich vereinigen, und woher dann der dem Antichristen dienende massenhafte Abfall kommen sollte. An einen massenhaften Abfall der erhofften welterfüllenden Christenheit kann der Apostel nicht gedacht haben, denn nicht nur deutet er Röm 11 von einem solchen nichts an, sondern er denkt nach Vers 15 die Gnadenannahme Gesamtisraels geradezu als das Signal der Totenerweckung, also des eintretenden Triumpfreiches Christi. In dieser Zukunftsbetrachtung bleibt für die Erscheinung und Weltherrschaft des Antichristen offenbar kein Raum, und es kann nur angenommen werden, daß in der Zwischenzeit zwischen dem Thessalonicher- und dem Römerbriefe die prophetischen Anschauungen des Apostels sich wesentlich verändert haben. Jene Anschauung vom Antichristen und seiner Weltrolle war ohne Zweifel die gemeinsam urchristliche und urapostolische, sie war auf Grund des Buches Daniel aus dem Judentum übernommen, so hatte auch Paulus sie überkommen und den Thessalonichern verkündigt. Aber die großartigen Erfolge, die er gerade von da in der Heidenwelt erzielte, stimmten ihn um." „Und so ist es nach der späteren und gereifteren Ansicht des Apostels nicht sowohl die endgeschichtliche Gipfelung des Bösen und die Verstockung der Menschheit, als vielmehr der Sieg des Evangeliums und die Bekehrung des Erdkreises (Mt 23, 14), was den erhöhten Christus vom Himmel herabruft und seine sichtbare Weltherrschaft vermittelt" [188]. Ähnlich ist die Ansicht vieler[189].

---

les prophètes ont annoncé le triomphe final des tribus de Jacob. La nation, qui siècle après siècle depuis le temps des patriarches a reçu les promesses et dont est sorti le Christ selon la chair ne peut être définitivement rejeté."

[186] So meint Feine, Leben nach dem Tode 41, diese Erkenntnis sei Paulus wohl im Anschluß an Worte des Evangeliums, etwa Mt 23, 37—39 aufgegangen.

[187] Theologie 255 f. [188] Beyschlag, Theologie 256.

[189] So z. B. Emery, L'eschatologie de l'apôtre Paul 431: Il y a là évidemment deux conceptions inconciliables pour ceux, qui veulent respecter les textes. Les uns en tirent une preuve de plus en faveur de l'inautenticité de 2 Thessaloniciens. Pour nous qui admettons l'autenticité de cette épître,

Mögen die Ausführungen auf den ersten Blick noch so viel Ansprechendes für sich haben, eine nähere Prüfung wird sie doch als unbewiesene Voraussetzungen darstellen können. Bereits oben [190] haben wir die eigentliche Grundvoraussetzung dieser Ansicht, daß es sich bei diesem Abfall um einen innerjüdischen handele, zurückgewiesen. Ist aber ein innerchristlicher Abfall gemeint, dann fallen alle Schwierigkeiten fort. Paulus redet nur von einem Eingehen der Heidenvölker in das Christentum. Ein stetes Verharren derselben darin besagt der Text kieneswegs [191]. Zwar wird im 11. Kapitel des Römerbriefes der Abfall mit keinem Worte erwähnt, aber es heißt doch die Tendenz dieses Abschnittes verkennen, die eben Israels Endschicksal darstellen und keineswegs eine vollständige Schilderung der Endzeit geben will, wollte man aus diesem Schweigen einen solchen Schluß auf ein Nichtvorhandensein dieser Meinung ziehen. „Die Annahme eines in den Anfängen schon vorhandenen, stetig fortschreitenden und im Antichristen seinen letzten Höhepunkt findenden innerchristlichen Abfalls" [192] ist mit dem im 11. Kapitel des Römerbriefes entwickelten Zukunftsbild durchaus vereinbar.

VI. Die Vorzeichen und der Zeitpunkt der Parusie in ihren Beziehungen zueinander.

Wir sahen ober [193], daß nach Paulus der Tag des Herrn plötzlich wie ein Dieb in der Nacht kommt. Ist aber durch die Lehre von den Vorzeichen dieses Bild von der Plötzlichkeit nicht aufgehoben? [194] Es heißt dies indessen doch wohl das Bild vom Dieb zu streng fassen und zu viel hineinlegen. „Denn warum sollte sich

---

nous concluons que sur ce point spécial Paul a changé d'opinion. Als Grund des Wechsels führt er die Erfolge der Heidenmission an. Charles, Future life 397 f. nimmt gleichfalls eine gewaltige Entwicklung vom Thessalonicher- zum Römerbrief an. Mackintosh, The Antichrist 431 f. meint, daß die Grenzen von Pauli Horizont, die erst nur auf eine Bekehrung der Heiden gingen, sich später auf ganz Israel erweitert hätten. Titius, Paulinismus 49 findet einen unvereinbaren Widerspruch, hält es aber gleichfalls nicht für unmöglich, daß Paulus „beides zu verschiedener Zeit und bei verschiedenen Anlässen zu schreiben vermocht hat".

[190] S. 93 f. [191] Tillmann, Wiederkunft 135.

[192] Ders. 136. [193] S. 49.

[194] So Holtzmann, Theologie II 213. „Erst 2 Thess 2,3—10 wird ein farbiges Bild dieser letzten Not entrollt, damit zugleich freilich die Vorstellung der unberechenbaren Plötzlichkeit der Parusie, also das Bild des Diebes, der keine Vorzeichen für seine Einbrechen gibt, 1 Thess 5, 24 aufgehoben"; Teichmann, Auferstehung 18: „Daß zwischen der Vorstellung von dem unberechenbaren plötzlichen Hereinbrechen der Parusie, wie sie das Bild des Diebes fordert, und den Vorzeichen der Ankunft des Messias ein Widerspruch vorhanden ist, wird kaum geleugnet werden können.

nicht mit der Annahme des plötzlichen Eintritts der Parusie die weitere vereinbaren lassen, daß vorher noch Dinge kommen, nach denen sich wenigstens negativ die Ankunft des Herrn bestimmen läßt?“ [195] Allerdings soll uns eine Stelle wie Röm 11, 15 doch veranlassen, diese negative Bestimmung nicht zu stark zu betonen. Wenn alle Vorzeichen eingetreten sind, dann kann doch nur noch ein ganz kurzer Zeitraum bis zur Parusie verstreichen [196]. Besser ist der Hinweis, daß nach Pauli eigenen Aussagen jener Vergleich vom Diebe nur für leichtfertige und unachtsame Menschen gilt [197]. Denn er führt sofort an den Vergleich die Stelle an: „Ihr aber, Brüder, seid nicht in Finsternis, daß jener Tag euch wie ein Dieb überrasche“ [198]. Für die Christen also kommt die Parusie nicht so unberechenbar wie ein Dieb in der Nacht. Zwar können auch sie die „Zeiten und Stunden“ nicht wissen (1 Thess 5, 1 f.); aber wenn sie wachsam sind (1 Thess 5, 6), dann vermögen sie an den Zeichen der Zeit doch das Nahen des Endes zu erkennen [199].

Auf Grund unserer Untersuchungen der einschlägigen Stellen aller paulinischen Briefe kamen wir zu dem Ergebnis, daß Paulus die Wiederkunft Christi für die unmittelbare Zukunft erwartete. Aber sind die Ereignisse, die Paulus als notwendig der Parusie vorangehend schildert, nicht derart, daß sie einfach unvereinbar sind mit einer baldigen Erwartung des Endes? Diese Auffassung wird einerseits vertreten, um die Richtigkeit der Erklärung jener Stellen vom baldigen Ende anzugreifen [200], anderseits aber meint man,

---

Es ist ein künstlicher Ausweg, wenn man sagt, die Nöte brauchten nicht als solche erkannt zu werden, die dem Kommen des Messias vorauszugehen hätten.“

[195] Pieper, Missionspredigt 119.

[196] Das nimmt auch Atzberger, Eschatologie 333 an; vgl. Tillmann, Wiederkunft 119 f.

[197] So Pieper, a. a. O. 119. [198] 1 Thess 5, 4 f.

[199] Anders suchen diese Frage zu lösen z. B.: Joh. Weiß, Urchristentum 96 f., der auf die Eigenart der apokalyptischen Literatur hinweist, in der sich solche Spannungen überall fänden. Ihm schließt sich an Lueken, Thessalonicherbr. 27. Emery, L’eschatologie 429 findet diese verschiedenen Gesichtspunkte auch in der Eschatologie der Synoptiker, so Mt 24; Mk 13; Lk 21, 5—38; 18, 26—29; 12, 39—40; 42—46. „Pour Paul comme pour Jésus cette contradiction apparente, se résout tout simplement par le fait que, si les croyants peuvent prévoir en gros d’après la réalisation de tel et tel évènement, la proximité de la parousie, le jour précis de celle-ci est imprévisible et incalculable, Dieu seul en ayant la connaissance“.

[200] S. z. B. Jacquier, La fin du monde 298 f. „Et si nous joignons la grande apostasie et la venue de l’Antichrist, nous devons conclure que, si nous écoutons saint Paul, la parousie du Seigneur n’est pas imminente.“ Bzgl. des Eingehens der Fülle der Heidenvölker schreibt er 307 f.: „Et c’ a été là sans aucune doute, l’idée qui a fait obstacle en lui au préjugé juif de la proximité de la parousie et de la fin du monde.“ Vgl. auch Cornely, Comm. im ep. ad Rom. 613.

ein Nebeneinanderbestehen zweier verschiedener Gedankenreihen bei Paulus feststellen zu müssen, einer enthusiastischen, mit kurzer Zukunftsperspektive und einer anderen, die noch einen weiteren Entwicklungsgang vor Augen sah[201]. Man erblickt in diesem Nebeneinanderbestehen der widersprechenden Auffassungen nicht einmal eine psychologische Schwierigkeit.

Indessen zwingen uns die Texte nicht zu dieser in unseren Augen ungeheuerlichen Annahme. Was den Abfall anbetrifft, so treten uns in Pauli Briefen selbst schon so viele Anzeichen einer beginnenden innerchristlichen Abfallbewegung entgegen[202], daß dieses Vorzeichen keine Schwierigkeiten bereiten kann. Selbst im zweiten Thessalonicherbrief beschreibt er „das Geheimnis der Gesetzlosigkeit" als ein bereits wirksames. Mag es nun schon zu Abfällen selbst gekommen sein oder nicht, jene judaistischen, libertinistischen und gnostisierenden Bewegungen, die auf die jungen Gemeinden einwirkten, machen es zur Genüge geschichtlich begreiflich, daß man mit einem baldigen Abfall rechnen konnte[202].

Wenn wir nun nach der voraussichtlichen Zeit bis zur Vollendung der Heidenmission fragen[203], dann müssen wir uns vor allem von den Vorstellungen vom tatsächlichen Verlauf dieser Mission und von unserem heutigen Weltbilde freimachen und uns ganz in die Gedankenwelt des Apostels versetzen. Sein Weltbild beschränkte sich wesentlich auf die Länder um das Mittelmeerbecken. Zwar war auch in diesen Gebieten das Evangelium objektiv bei weitem noch nicht überall verbreitet, aber in Pauli eigenen Augen ist bereits zu seiner Zeit das Evangelium in der ganzen Welt verkündet. Das spricht er Röm 1, 8; 10, 18; Kol 1, 6 und 1, 23 ganz klar aus. Hören wir nur einmal die letzte Stelle! Die Kolosser sollen sich nicht wankend machen lassen „in der Hoffnung des Evangeliums," welches sie gehört haben, „das verkündigt worden ist der ganzen Schöpfung unter dem Himmel". In den östlichen Gegenden „von Jerusalem an ringsum bis nach Illyrien" (Röm 15, 19) findet Paulus bereits keinen Wirkungskreis mehr, und er will deshalb seine Schritte nach Spanien lenken

---

201 Joh. Weiß, Urchristentum 423: „Wir beobachten also auch bei Paulus das Nebeneinanderbestehen jener aktuell gespannten Stimmung, die jeden Augenblick das Ende erwartet, und die auf Überlieferung und Offenbarung gestützte Überzeugung, daß noch eine Reihe fest bestimmter Ereignisse ablaufen muß, ehe der Herr wiederkommen kann." Ähnlich Heinrici, Paulinische Probleme 66. Er meint, aus dem prophetischen Charakter der Stellen erkläre sich, „daß die Zeit für den Eintritt der letzten Vollendung verschieden bemessen wurde".

202 Vgl. oben S. 93.

203 Die zunächst folgenden Ausführungen decken sich sachlich ganz mit Tillmann, Wiederkunft 127 ff.

(Röm 15, 23), um dort das Evangelium zu verkünden [204]. Gewiß konnten die gewaltigen Erfolge, die der Apostel innerhalb kurzer Zeit in der Heidenmission erlangt hatte, wohl eine derartige optimistische Stimmung hervorrufen [205].

Auch die Bekehrung Israels setzt bei aller Verstockung des Volkes nach Pauli Ansicht doch nicht eine lange Zeitspanne voraus. Denn „es steht ja fest, daß er die Bekehrung Israels nicht als das mühsame Ergebnis mählichen Wachsens und Werdens, sondern als die reife Frucht ansieht, die in dem Augenblick geerntet werden kann, in dem die Fülle der Heiden eingegangen ist" [206]. Mit Recht führt wohl Tillmann auch 2 Kor 3, 12—16 für diese Meinung an [207].

Weit davon entfernt also, eine andere Betrachtungsweise zu fordern, bietet vielmehr auch die Lehre von den Vorzeichen der Parusie eine Bestätigung jener Auffassung des Paulus vom nahen Weltenende. Wenn wir der Behandlung der Frage nach dem Zeitpunkt der Parusie eine Darlegung jener uns so fern liegenden Geschichtsauffassung des Apostels voranschickten, so haben die bisherigen Ausführungen die Richtigkeit nicht nur der Darlegung jener Geschichtsauffassung, sondern auch unserer Darstellungsweise bestätigt, jene Geschichtsauffassung gleichsam als leuchtenden Stern der Behandlung jener Frage vorangehen zu lassen.

VII. Die äußeren Begleiterscheinungen der Parusie des Herrn.

Bei seinem ersten Kommen war der Messias in Armut und Niedrigkeit erschienen. Bei seiner Wiederkunft aber wird er auch äußerlich in Glanz und Herrlichkeit, für alle Welt sichtbar als messianischer König auftreten. Diesen äußeren Verlauf schildert der Apostel ganz in den Farben der alttestamentlichen Theophanien und Vorstellungen von der messianischen Ankunft innerhalb der jüdischen Eschatologie, namentlich in Anklängen an das apokalyptische Danielbuch [208]. Es ist nicht leicht, die einzelnen

---

[204] So auch Emery, L'eschatologie 431; Coulange, Le retour du Christ 547. [205] B. Weiß, Bibl. Theologie 395.

[206] Tillmann, Wiederkunft 129.

[207] Ders. 129 A. 1. Vgl. auch Beyschlag, Theologie 256. „Das Gericht über Israel, das in der Tat im jüdischen Krieg erfolgte, konnte selbst zur Bekehrung des Volkes helfen, wie das auch die Apokalypse erwartet (Kap. 11), und die 1 Kor 7, 26; 10, 13 befürchtete Christenverfolgung seitens der Heidenwelt konnte vielmehr zur Bekehrung derselben ausschlagen. Irgendwie so muß sich der Apostel den noch in die gegenwärtige Generation hineingedachten Verlauf von Röm 11, 25—32 zurechtgelegt haben . . .".

[208] Vgl. z. B. Joel 2, 1. 11 (LXX); Ex 19, 16; Feine, Theologie [1] (1910) 496 f; Dewick, Eschatology 263; Kenedy, Last Things 190 A. 1; Georgii, Über die Eschatologie des Neuen Testaments 4.

geschilderten Züge alle richtig zu verstehen. Vom dogmatischen Standpunkt aus könnten wir uns wohl damit begnügen, in allen diesen Einzelheiten nur Bilder zur Schilderung des Erhabenen, Imposanten und vor allem Göttlichen jener Wiederkunft zu sehen, aber als Historiker muß es uns wahrscheinlich sein, daß für Paulus selbst diese Züge keine Bilder waren, sondern daß sie ganz konkreten Vorstellungen entsprachen, und in diese Vorstellungswelt einzudringen, ist ja unser Bestreben.

1. Der Hofstaat des messianischen Königs.

Schon das Wort *παρουσία* in seiner technischen Bedeutung als Bezeichnung der Ankunft des Kaisers und Königs weist auf das Herrliche der Wiederkunft hin. Aus dem Himmel, wo der Herr bisher weilte, tritt er hervor [209], umgeben mit einem Hofstaat von Engeln [210] und Heiligen [211]. Die Engel fehlen fast nie bei den alttestamentlichen Theophanien; sie gehören gewissermaßen zur Lichtglorie Gottes. Wenn nun Christus als Gottessohn in Herrlichkeit bei der Parusie sich enthüllt, so müssen selbstverständlich Engel sein Gefolge bilden [212].

Ob nun bei den Heiligen gleichfalls an die Engel zu denken ist [213], oder nach paulinischem Sprachgebrauch an die Christen [214] oder an alttestamentliche Gerechte [215], namentlich an die Helden der Urzeit, ist nicht ohne weiteres klar. Indessen wird die Deutung auf verstorbene Christen wohl durch den Kontext ausgeschlossen. Nach 1 Thess 4, 16 kommen die verstorbenen Christen nicht mit dem Herrn, sondern wenn der Herr vom Himmel herabkommt,

---

[209] Vgl. 1 Kor 4, 5; 11, 26; 2 Thess 1, 10.

[210] 2 Thess 1, 7. [211] 1 Thess 3, 13.

[212] Vgl. Dibelius, Geisterwelt 185. Zum Verständnis der Wendung *ἄγγελοι δυνάμεως αὐτοῦ* erinnert Kurze, Engels- und Teufelsglaube 19 an Mt 24, 31 ff. und Mk 13, 27 ff., wonach Christus durch die Engel Machtwirkungen hervorbringt.

[213] So die meisten Neueren, z. B. Lueken, Erster Korintherbrief 14; Feine, Theologie 179 A. 1; Holtzmann, Theologie II 211 A. 5 und die dort zitierten Autoren; Dibelius, Geisterwelt 31; ders. Thessalonicherbr. 15; Titius, Paulinismus 49 f.; Causse, l'évolution 132 A. 2.

[214] So Kurze, Engels- und Teufelsglaube 20 f.; Tillmann, Wiederkunft 151 f., der auch gleichzeitig an die verstorbenen Gerechten des Alten Bundes denkt; Prat, La Théologie de St. Paul II 511: „Il s'agit donc des âmes de tous les élus qui accompagneront le Sauveur et reprendrons leur corps au signal donné"; Charles, Future Life 385 A. 2; Teichmann, Auferstehung 20 f.; Steck, Das Herrenwort 1 Thess 4, 15 S. 515 f.

[215] So vor allem Kabisch, a. a. O. 238; auch Pfleiderer, Urchristentum I 318 hält diese Deutung für die wahrscheinlichste, während er die Deutung auf Engel für möglich hält, die Deutung auf Christen aber entschieden ablehnt.

stehen sie auf und rücken dann mit den noch lebenden Christen dem Herrn entgegen[216]. Diese Abweichung von dem übrigens erst seit dem zweiten Korintherbrief nachweisbaren paulinischen Sprachgebrauch[217] erklärt sich daraus, daß Paulus hier an das AT anknüpft[218] und ganz besonders bei der Annahme, daß er hier bereits feststehende Ausdrücke, vielleicht solche des Kultus[219] gebraucht. Es wird demnach vor allem an Engel zu denken sein, ob auch der Gedanke an alttestamentliche Heilige mit hineinspielt, läßt sich schwer entscheiden.

2. Die Signale der Parusie.

Der Herr kommt herab „bei einem Befehlsruf, bei der Stimme eines Erzengels und bei der Posaune Gottes“ (*ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ*) (1 Thess 4, 16). Die Posaune kehrt 1 Kor 15, 52 wieder: „Alle werden wir verwandelt werden in einem Augenblick, bei der letzten Posaune, denn schallen wird die Posaune“ (*ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι· σαλπίσει γάρ*).

Auf Grund dieser knappen Angaben die Anschauungen des hl. Paulus genau zu reproduzieren, ist ein unmögliches Unternehmen[220]. Wir sind darauf angewiesen, diese knappen Züge aus

---

[216] Auf diese Schwierigkeit macht schon aufmerksam Pfleiderer, Urchristentum I 318; vgl. auch Dibelius, Thessalonicherbr. 15. Diese Schwierigkeit glaubt schon Teichmann, Auferstehung 21 f. durch den Hinweis zu beheben, daß alle Christen, sowohl lebende wie abgestorbene, dem Herrn entgegenrücken, um ihn einzuholen. Dieselbe Meinung vertritt Kurze, Engels- und Teufelsglaube: „Paulus wird 3, 13 nur die Ankunft auf die Erde, nicht aber die Herkunft aus dem Himmel im Sinne haben.“ Indessen wird ein unbefangener Leser dies nicht aus 3, 13 herauslesen; vgl. Dibelius, Geisterwelt 31. Es kann auch nicht befriedigen, wenn Charles, Future life 385 A. 2 meint: „This vagueness of language needs not necessarily imply a corresponding vagueness of thougt.“

[217] In 2 Thess 1, 10 glaube ich sogar eine weitere Stelle für die Bedeutung von *ἅγιοι* gleich Engel zu erkennen. Es werden doch wohl schwerlich mit den Heiligen und den Gläubigen dieselben gemeint sein. Ferner paßt gerade der Ausdruck *ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ* ganz vorzüglich zu den Engeln, die eben gewissermaßen unzertrennlich zur Lichtglorie (*δόξα*!) Gottes gehören. (Dibelius, Geisterwelt 185.) Es ist ganz gut möglich, daß die Bezeichnung der Christen als *ἅγιοι* erst im Laufe der Zeit dem Apostel zu einem feststehenden Ausdruck wurde, mit welcher Möglichkeit schon Teichmann, Auferstehung 20 f. rechnet. Daß *ἅγιοι* im NT nicht immer Christen bedeutet, zeigt z. B. klar Mt 27, 52 f.; vgl. auch Resch, Außerkanonische Paralelltexte T. U. 2. Heft (1894) 366.

[218] Es ist ganz besonders an Zach 14, 5 zu denken; vgl. auch Hen 1, 9 und Jud 14.

[219] Dibelius, Geisterwelt 31: „Vielleicht sprach man — in Anschluß an Zach 14, 5 — damals oft von der *παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ*“. Ders. Thessalonicherbr. 15.

[220] So v. Dobschütz, Thessalonicherbr. 196.

anderen Traditionen zu ergänzen [221]. So lange wir nicht mit Sicherheit urteilen können, von welcher dieser nicht gerade wenigen Paulus abhängt, wird uns eine sichere Deutung unmöglich sein. Auch ist es immerhin wahrscheinlich, daß Paulus selbst diese Bilder nicht bis ins kleinste ausgedeutet hat [222].

Κέλευσμα bezeichnet in der Militärsprache das Kommando, den Befehl. Am besten denken wir uns diesen Befehl von Gott ausgehend [223] und namentlich an Christus gerichtet zum Aufbruch zur Parusie [224]. Durch die Stimme des Erzengels wird dann dieser Befehl an alle, die am Zuge des Messias zur Erde teilnehmen sollen, weitergegeben [225]. Die Posaune Gottes gibt wohl das Zeichen zur Totenauferstehung [226]. Der Genitiv *θεοῦ* soll wahrscheinlich diese Posaune zum Unterschied von allen Menschenposaunen charakterisieren [227]. Es ist eben eine ganz besondere Posaune. Daß mit diesem Posaunenstoß der Weckruf an die Toten gemeint ist, zeigt auch 1 Kor 15, 52, wonach die Toten beim Schall der letzten Posaune auferstehen. Die Posaune wird wohl darum die letzte genannt, weil sie eben zum Weltabschluß ertönt [228].

3. Das Entrücktwerden der Gläubigen in die Luft.

Wenn der Herr vom Himmel herabsteigt, dann stehen die „Verstorbenen in Christus“ auf.

---

221 Dibelius, Geisterwelt 33.

222 Kennedy, Last things 190 A. 1. „It is highly improbable, that St. Paul ever worked out the picture in its minutive.“ Ihm schließt sich an Magnieu, La résurrection des morts 371.

223 Z. B. Bisping, Thessalonicherbriefe 48 f.

224 So Tillmann, Wiederkunft 154 f.

225 So Tillmann, Wiederkunft 156. Ich schließe mich nur mit allem Vorbehalt Tillmanns Gründen an, da mir die Gegengründe doch auch sehr gewichtig erscheinen. Namentlich werden sowohl in der jüdischen, wie in der christlichen Tradition, die hier an Michael denkt, durch diese Stimme die Entschlafenen erweckt; vgl. Dibelius, Geisterwelt 33, vgl. ferner gegen unsere Auffassung Kurze, Engels- und Teufelsglaube 20.

226 Vgl. die Ausführungen bei Tillmann, Wiederkunft 155 f.

227 So v. Dobschütz, Thessalonicherbr. 196.

228 Thackeray, a. a. O. 111; Tillmann, Wiederkunft 156. Eine andere Auffassung dieses Abschnittes vertritt v. Dobschütz, Thessalonicherbr. z. St., der die beiden letzten Bezeichnungen in 4,16 nur für eine Erklärung des *κέλευσμα* hält; ferner Beyschlag, Theologie 257: „Hier wird das Befehlswort, die Stimme des Erzengels, die Gottesposaune nichts anderes bedeuten als das Öffentliche und Feierliche, allen sich Ankündigende des großen Aktes, oder aber wenn wir 1 Kor 15, 52 mit seiner letzten Posaune und seinem die Totenerweckung unmittelbar ankündigenden *σαλπίσει γάρ* zum Vergleich heranziehen — geradezu den göttlichen Weckruf an die Schläfer im Schoß der Erde.“ Vgl. auch noch Daechsel, Paulus II 118.

Ἔπειτα ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα ἐν νεφέλαις εἰς ἀπάντησιν τοῦ κυρίου εἰς ἀέρα καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα.

„Darauf werden wir, die Lebenden, die Übrigbleibenden, gleichzeitig mit ihnen emporgerafft werden auf Wolken in die Luft zur Begegnung des Herrn, und so werden wir allezeit mit dem Herrn sein“ (1 Thess 4, 17).

Was dann weiter geschieht, ob die Übrigbleibenden mit dem Herrn zurückkehren in den Himmel [229], um nun allezeit bei ihm zu sein, oder ob sie ihm auf seinem weiteren Wege zur Erde begleiten [230], oder schließlich sogar bei ihm in der Luft bleiben [231], darüber sagt der Text ausdrücklich nichts. Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn von den Exegeten alle die angeführten Möglichkeiten schon behauptet worden sind.

Jene erste Möglichkeit, daß Paulus damit das dauernde Daheimsein im Himmel habe bezeichnen wollen, kann sicher nicht den Gedanken des Apostels entsprochen haben. Dazu wäre doch „das Emporgerafftwerden zur Begegnung mit dem Herrn in die Luft“ eine wirklich nicht geeignete Ausdrucksweise [232]. Es muß festgehalten werden, daß die Begegnung in der Luft, d. h. im Raum zwischen Himmel und Erde stattfindet, nicht etwa im Himmel, und sei es auch nur im untersten. Zudem wäre dann ja hiermit derselbe Gedanke ausgedrückt, wie mit *καὶ οὕτως πάντοτε σὺν κυρίῳ ἐσόμεθα* (4, 17), womit Paulus wohl die Schilderung aller weiteren Ereignisse übergehend den endgültigen Abschluß der Parusie bezeichnet. Ferner macht der unbestreitbar paulinische Gedanke, daß auch die Christen durch das Gericht müssen [233], diese Auffassung unmöglich. Ein Eingehen in die himmlische Herrlichkeit kann doch nicht vor dem Gericht stattfinden. Dann aber sind die Christen schon im Gericht mit Christus, dem Richter [234], zusammengekommen, und es kann dann wohl schwer-

---

[229] So die meisten älteren Ausleger. Vertreter s. bei Tillmann, Wiederkunft 156 A. 1; vgl. außerdem Löckle, Zur paulinischen Lehre von der Auferstehung 69; weitere Autoren bei v. Dobschütz, Thessalonicherbr. 98.

[230] So schon Chrysostomus, Ps. Athanasius, Augustin nach v. Dobschütz, Thessalonicherbriefe 198; weiterhin Luthardt, Lehre von den letzten Dingen; Georgii, Über die Eschatologie des Neuen Testaments 6; Teichmann, Auferstehung 21 f. u. 35 A. 1; Dibelius, Thessalonicherbr. 21; Daechsel, Paulus II 114; Pfleiderer, Urchristentum 318 hält diese Ansicht für wahrscheinlicher.

[231] Pelt, Usteri, Weizel, v. Soden, St. Kr. 1885 224 f. nach v. Dobschütz, Thessalonicherbr. 198, der auch selbst diese Ansicht vertritt; ferner Stähelin, a. a. O. 224; Brückner, Christologie 186; Völter, Paulus und seine Briefe 329 f.

[232] Vgl. zu diesem Abschnitt Tillmann, Wiederkunft 156 f.

[233] S. unten Abschn. D V, 4. [234] S. unten Abschn. D II.

lich noch nachträglich erst von einer Begegnung mit dem Herrn die Rede sein [235].

Wie ist es mit der Ansicht, daß die Christen bei dem Herrn in der Luft bleiben? Die Art und Weise, wie diese Ansicht vorgetragen wird, hat auf den ersten Blick etwas durchaus Bestechendes. So meint Beyschlag [236], diese dunkle Stelle gewänne Licht „aus der Bedeutung, welche in der Kosmologie des Paulus der Luftkreis für die Erde hat. Nach seinem Weltbilde liegt zwischen dem Himmel als dem Throne Gottes, der Welt der Vollendung, aus der Jesus herabsteigt, und der Erde als der Stätte der Menschheit und Weltgeschichte, die er zu richten kommt, der Luftkreis als die mittlere Region, und in der mittleren Region hausen die *ἀρχαί, δυνάμεις, ἐξουσίαι,* denen die irdisch-geschichtliche Welt untergeben ist (Eph 2,6; 6,12). Nun regiert Christus seit seiner Auferstehung zwar in die Erdenwelt hinein, aber das ist nur ein verborgenes geistiges Regiment. Mit seiner Parusie soll sich das wenden; er kommt vom höchsten Himmel hernieder und schlägt in jenem Mittelraum, von dem aus die Erdenwelt kosmisch regiert wird, seinen Thron auf, um seine triumphierende Gemeinde um sich zu sammeln, mit ihr gemeinsam die *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* zu entfernen (1 Kor 15,24. 6,2), und ebenso mit ihr gemeinsam die zu ihren Füßen liegende Welt zu richten" (ib. 6,2). Völter [237] meint, daß gerade in diesem Entrücktwerden in die Luft die Rettung der Christen vor dem Zorn (1 Thess 1,10) bestände, der sich nun über die dem Untergang geweihte Erde ausgösse.

Man fragt sich bei diesen Ausführungen nur, wo bei Paulus eine derartige Vorstellung zu finden sei. Aber auch schon die nächste Umgebung der Stelle erhebt Einspruch gegen eine solche Deutung. Wenn es im Vers 16 von Christus heißt: „er steigt vom Himmel herab", so kann jeder Unbefangene doch nur an ein tatsächliches Herabsteigen auf die Erde denken [238], und wenn die Christen dem Herrn entgegen in die Luft gerafft werden, so kann man doch nur nach der ganz üblichen Vorstellung, die sich mit dem Entgegengehen verbindet, daran denken, daß sie ihm den Rest des Weges das Geleite geben, sowie man auch einem zu Besuch kommenden König schon entgegenfährt, um ihn abzuholen. Diese Vorstellung vom Einholen des Herrn durch seine Getreuen erweist sich als die einzige, die sowohl dem Text gerecht wird, als auch nicht mit der sonstigen Gedankenwelt des Apostels in Widerspruch steht. Umsomehr werden wir geneigt sein, sie

---

[235] Es ist also keine Lösung des Problems, wenn Rückert, Der Schauplatz des vollendeten Gottesreiches 387 das Gericht vor das Entrücktwerden setzt.

[236] Theologie 257 f. [237] Paulus und seine Briefe 329 f.

[238] Teichmann, Auferstehung 35 A. 1.

anzunehmen, als auch die übrigen Stellen des NT, an denen der Ausdruck *εἰς ἀπάντησιν* vorkommt, diese Auffassung bestätigen. Er findet sich allerdings nur noch Apg 28, 5 und Mt 25, 6. Namentlich die letzte Stelle, die von den Jungfrauen handelt, die dem Bräutigam entgegeneilen, hat außer der sprachlichen auch soviel sachliche Ähnlichkeit mit unserer Stelle, daß man Paulus irgendwie davon abhängig glauben möchte [239].

Gegenüber dieser etwas eingehenderen Schilderung der äußeren Begleiterscheinungen der Parusie im Thessalonicherbrief ist schon der erste Korintherbrief [240] weit einfacher, und in den folgenden Briefen redet Paulus nur noch von der Ankunft des Messias, ohne dieselbe irgendwie zu beschreiben. Wir müssen es hier bei der einfachen Konstatierung der Tatsache bewenden lassen; vielleicht können die weiteren Untersuchungen sie irgendwie erklären.

C. Die Auferstehung der Toten.

Wenn der Herr vom Himmel herabsteigt (1 Thess 4, 16), und der Schall der Trompete ertönt (1 Thess 4,16; 1 Kor 15, 52), dann werden die Toten auferstehen (1 Kor 15, 52).

I. Die Bedeutung der Totenauferstehung für Paulus.

Die Lehre von der Totenauferstehung ist keine neue Erkenntnis, die Paulus mit dem Christentum empfing. Er konnte sie als Erbe aus seiner jüdischen Vergangenheit herübernehmen, wenn natürlich auch jene neue Welt, in die er als Christ eintrat, dieser Lehre ihr charakteristisches Gepräge gab. Es darf mit Recht bezweifelt werden, daß die Lehre von der Totenauferstehung eine genuin jüdische ist. Sie läßt sich auch bei anderen, namentlich bei orientalischen Völkern nachweisen. Der eigentliche Mutterboden, aus dem mit einer gewissen Notwendigkeit die Auferstehungsvorstellung hervorsprießen mußte, scheint mir jene wieder vor allem orientalische und auch von Israel geteilte Psychologie zu sein, für die ein Leben ohne Körper kein eigentliches Leben war, für die das Dasein der Seele ohne Körper nur ein Schattendasein war, eher einem Tode, denn dem Leben vergleichbar. Es brauchte

[239] Eine solche Abhängigkeit vertritt z. B. Luthardt, Lehre von den letzten Dingen.

[240] Dort ist nur 15, 52 von der letzten Posaune die Rede. Auf diese Tatsache weist schon hin Émery, L'eschatologie de l'apôtre Paul 433.

zu dieser Vorstellung nur jene Erkenntnis hinzuzukommen, die das Leben zur Genüge bewies, daß hier in diesem Leben von einer ausgleichenden Gerechtigkeit keine Rede sein kann, um die Totenauferstehung gleichsam zum Postulat einer Religion zu machen, die den Menschen mit seinem Geschick auszusöhnen vermochte.

Trotzdem finden wir in Israel die Lehre von der Totenauferstehung erst als ein Gut ganz junger Zeit. Ganz klar tritt sie uns Is 26, 19 und Dn 12, 2 zuerst entgegen. Die Not der Makkabäerkriege wird wohl der Auferstehungshoffnung in ihrer Bestimmtheit zum Durchbruch verholfen haben. Das Gottesreich wurde in unmittelbarer Nähe erwartet; solten da nun jene im Kampf gefallenen Märtyrer nicht daran teilnehmen? Sollten sie dasselbe Los haben wie die treulosen Abtrünnigen? Das ging nicht, also mußten sie auferstehen [1].

Ganz anders aber verhielt es sich mit dieser Hoffnung bei den von anderen psychologischen Voraussetzungen ausgehenden Griechen. Für sie war der Körper nur ein Gefängnis der Seele. Erst die vom Körper befreite Seele vermochte sich voll zu entfalten. Wie sollte man da zu einer Auferstehungslehre kommen? So kann es uns nicht wundern, daß gerade mit der Auferstehungslehre die christlichen Missionare bei den Griechen auf Schwierigkeiten stießen. Für diese Lehre hatten sie vielfach nur ein mitleidiges Lächeln und Achselzucken übrig [2].

Mit dem Eindringen griechischen Geistes in Palästina entstanden auch zugleich im Judentum der jungen Auferstehungslehre Gegner. So leugneten die ganz vom hellenistischen Geist angesteckten Sadduzäer hartnäckig die Totenauferstehung, ja dieser Punkt wurde einer der Hauptunterscheidungspunkte gegenüber den Pharisäern [1].

Wie ist es mit Paulus? Als Pharisäer hat er zweifellos, schon ehe er Christ wurde, an die Auferstehung der Toten geglaubt. Sicherlich hat auch damals diese Lehre für ihn keine geringere Bedeutung gehabt als für die übrigen Pharisäer. Als er nun Christ wurde, konnte er jenen Auferstehungsglauben mit hinübernehmen. Um so größere Klarheit und Sicherheit gewann er für

---

[1] Über die Auferstehungshoffnung bei den Juden in ihrer Verschiedenheit und Entwicklung vgl. die Übersicht bei Prat, La théologie de St. Paul 494; ferner Thackeray, a. a. O. 114 ff.; Sokolowski, Geist und Leben 186; vgl. Is 26, 19; Dn 12, 2; 2 Makk 7, 9. 14. 23. 29. 36; 12, 43. 44; Hen 51, 1; Ps Sal 3, 12; 14, 2—10; 4 Esr 7, 32; Apoc Bar 30, 1—30, 5; 50, 1—51, 6; Test Jud 35; Benj 10; Jos Ant XVIII 1, 3; Bell II 8, 14; Or Sib IV 178 ff.; Schmone esre 2; Mischna Sanhedrin X 1; Aboth IV 22. Diese Zusammenstellung nach Bauer, Johannesevangelium, in: Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen, 1922, 59.

[2] Vgl. Apg 17, 32; 26, 24.

ihn, als bereits der erste Fall der Auferstehung in der Auferstehung des Messias zur Tatsache geworden war. Dieser Auferstehung des „Erstgeborenen unter vielen Brüdern" (Röm 8, 29) sollte nun die seiner Brüder folgen. Aber nun glaubte Paulus in der letzten Zeit zu leben, seine Generation und auch wohl er selbst, wenigstens nach seinem anfänglichen Glauben, würden wohl die Wiederkunft und damit das Ende erleben [3]. Dieser Gedanke mußte notwendig die Auferstehung der Toten zurücktreten lassen, denn wer die Parusie erlebt, wird nicht sterben, sondern ohne den Tod zu kosten, der himmlischen Welt entsprechend verwandelt werden [4]. So ist es sehr wohl möglich, daß Paulus anfänglich in seiner Missionspredigt nicht von der Totenauferstehung gesprochen hat [5]. Aber das tatsächliche Eintreten von Todesfällen [6] und in Verbindung damit die Erfahrungen mit der Gemeinde zu Thessalonike [7] werden ihn wohl veranlaßt haben, dieser Lehre auch in seiner Missionspredigt eine bedeutendere Stelle einzuräumen. In seinen Briefen tritt sie anderen Lehren gegenüber ziemlich zurück. Eine ganz ausführliche Darstellung gibt uns zwar das fünfzehnte Kapitel des ersten Korintherbriefes, wo Paulus irrige Vorstellungen in der Gemeinde zurückweist, im übrigen aber enthalten die Briefe nur noch ganz kurze Andeutungen der Totenauferstehung [8].

Ob auch für Paulus die Auferstehung jene eminent sachliche Bedeutung hat, indem auch für ihn ein eigentliches Leben, also auch ein ewiges Leben, ohne Leib nicht denkbar ist, können wir noch nicht entscheiden. Wahrscheinlich ist sie indessen schon durch seine pharisäische Herkunft, und sie erscheint sich auch aus dem ersten Korintherbrief zu ergeben. „Wenn ich nach Menschenweise in Epheus mit wilden Tieren gekämpft habe, was nützt es mir, wenn Tote nicht erweckt werden? Laßt uns essen und trinken, denn morgen sterben wir" (1 Kor 15, 32). An die Möglichkeit eines leiblosen, seligen Daseins der Seele bei;Gott wird hier garnicht gedacht. Aber auch sonst ergibt sich die hohe Bedeutung der Auferstehung für Paulus, wenn er schreibt: „Wenn die Toten nicht auferstehen, so ist auch Christus nicht auferstanden. Wenn aber Christus nicht auferstanden ist, so ist euer Glaube töricht, so seid ihr noch in

[3] S. oben S. 47 f. u. ö.

[4] 1 Kor 15, 51 ff. s. oben S. 59 und unten Abschn. C IX. Bowen, Resurrection 144 f. meint, Paulus erwarte weder für sich noch für die Gläubigen die ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν aus dem einfachen Grunde, weil er nicht erwartet, zu gehen πρὸς νεκρούς.

[5] S. oben S. 43 f. [6] 1 Thess 4, 13 ff.; 1 Kor 11, 30.

[7] S. oben S. 36 ff.

[8] Abgesehen von 1 Thess 4, 13 ff.; 1 Kor 15 finden sich nur noch Röm 4, 17; 8, 11; 2 Kor 1, 9; 4, 14 und 1 Kor 6, 14 kurze Anspielungen auf die eschatologische Totenauferstehung.

euren Sünden" (1 Kor 15, 16 f.). Indessen darf man nicht außer acht lassen, daß mit der Leugnung der Totenauferstehung für Paulus auch die Auferstehung Jesu fällt. Aus diesem Grunde dürfen wir nicht aus dieser Stelle schließen, die Auferstehung der Toten sei der Zentralpunkt der ganzen paulinischen Eschatologie gewesen [9]. Ein solches Urteil kann nur dann Anspruch auf Geltung haben, wenn die Verwandlung der Lebenden mit hineinbezogen wird, und man darunter eben jene Befreiung des Leibes von der Vergänglichkeit und die Ausstattung zur ewigen Dauer versteht.

II. Die Terminologie.

Zur Bezeichnung der Auferstehung gebraucht Paulus die Worte *ἀναστῆναι* mit dem zugehörigen Substantiv *ἀνάστασις* mit oder ohne Hinzufügung von *νεκρῶν*, ferner *ἐγείρειν* und *ζωοποιεῖν*. *Ἀνιστάναι* bedeutet im Intransitiv „aufstehen", sowohl vom Schlafe wie vom Tode. Bei Paulus steht es von der Totenauferstehung 1 Thess 4, 14; 4, 16; 1 Kor 15, 22; Röm 14, 9 und im bildlichen Sinn Eph 5, 14. Das Substantiv *ἀνάστασις* steht mit dem Zusatz *νεκρῶν* 1 Kor 15, 12. 13. 21. 42; Röm 1, 4, *ἀναστάσεως αὐτοῦ* findet sich Phil 3, 10 auf Christus bezüglich, das einfache *ἀνάστασις* Röm 6, 5. Wesentlich damit deckt sich die Form *ἐξανάστασις* Phil 3, 11, welche Form in der biblischen Gräzität nur an dieser Stelle sich findet. Durch die Hinzufügung des *ἐξ* will der Apostel stark betonen, daß er nicht unter den Toten bleiben will.

Weit häufiger gebraucht Paulus *ἐγείρειν*, wodurch namentlich in den späteren Briefen *ἀναστῆναι* vollständig zurückgedrängt wird. E. v. Dobschütz [10] glaubt, daß die Ausdrücke *ἀνάστασις* und *ἀναστῆναι* mehr von den Griechen bevorzugt würden, und daß Paulus mit dem weit häufigeren *ἐγείρειν* an den älteren christlichen Sprachgebrauch und an die Ausdrucksweise der Septuaginta anknüpfe. Wohl die entgegengesetzte Ansicht liegt dem Urteil Ubbinks [11] zugrunde, der meint, daß die Erfahrung in Athen (Apg 17, 32) Paulus zur Vorsicht im Gebrauch dieses Wortes gemahnt haben könnte.

Beiden Ausdrücken liegt offenbar der Vergleich des Todes mit dem Schlaf zugrunde [12]; dies ist bei *ἐγείρειν* ganz klar, und dazu paßt auch die Vorstellung von der Trompete [13]. Indessen scheint es sich auch bei *ἀναστῆναι* um kein anderes Bild zu handeln. Wie derjenige, der im Schlaf sich hingestreckt hat, aufsteht,

---

[9] So z. B. Staudt, Resurrection 12.
[10] Ostern und Pfingsten 10.
[11] Het eeuwige leven VI A. 7.
[12] Vgl. Bertrams, Wesen des Geistes 121 f.
[13] Vgl. Ubbink, a. a. O. 145.

so wird auch der im Tode hingestreckte Körper wieder auferstehen[14].

Ζωοποιεῖν findet sich in bezug auf die Totenauferstehung nur Röm 4, 14; 8, 11; 1 Kor 15, 22.

III. Die psychologischen Voraussetzungen der Auferstehungslehre.

Wir erkannten schon oben[15] die große Bedeutung der psychologischen Anschauungen für die Auferstehungslehre, indem wir sahen, daß gewisse Voraussetzungen in der Psychologie in der Religion gleichsam die Auferstehungslehre postulierten. Aber nicht nur für die Entstehung, sondern auch zum Verständnis der Lehre selbst vermag eine Kenntnis der Psychologie wertvolle Dienste zu leisten. Wäre es doch der größte Fehler eines Historikers, von unseren heutigen Anschauungen aus einen Schriftsteller der Antike zu erklären. Inwiefern aber nun gerade die Psychologie, die in diesem Zusammenhange auch wohl Anthropologie genannt wird, für die Auferstehungslehre wichtig ist, ist leicht einzusehen. Wie man sich immer die Auferstehung denken mag, will man sie nicht ganz und gar umdeuten und symbolisieren[16], so muß doch irgend ein Zusammenhang bestehen zwischen dem jetzigen und dem auferstandenen Menschen. Jenen Zusammenhang kann man aber nur dann klar erkennen, wenn man nicht nur das Wesen des auferstandenen, sondern auch das des irdischen Menschen sich vor Augen hält.

Wie aber dachte sich Paulus das Wesen des irdisch-geschichtlichen Menschen?[17] Vor allen Dingen spielen in diese Frage die Begriffe *σῶμα, σάρξ, ψυχή, πνεῦμα, ἔξω ἄνθρωπος* und *ἔσω ἄνθρωπος* hinein, über die wir uns sowohl einzeln, wie in ihren Beziehungen

---

[14] Eine ganz andere Auffassung vertritt Bowen, Resurrection 76 A. 2. „The *ἀνά* of *ἀνάστασις* does not mean up from the grave but from the Hades. Ancient graves were not so commonly dug down into the flat ground as with us, but more often in the side of a hill or bank, so that a body, in emerging, would not naturally come up at all. The verbs, *ἀνίστημι* and *ἐγείρω* are both used in this connection, with reference to the underworld as the point of departure". Der Fehler dieser Annahme scheint mir schon darin zu liegen, daß B. hier von der Etymologie und nicht, wie es notwendig ist, vom Sprachgebrauch ausgeht.

[15] S. 129 f.

[16] Über solche Versuche s. oben S. 20 Ältere Vertreter dieser rationalistischen Verflüchtigung der Auferstehungslehre s. bei Bretschneider, Dogmatik 855 f.

[17] Eine Zusammenstellung der wichtigsten Literatur s. bei Feine, Theologie[4] 269 A. 1.

zueinander kurz Rechenschaft zu geben haben. Besonders müssen wir auch eine Antwort auf die Frage suchen, welche Teile des Menschen den Tod überleben und so gleichsam die Anknüpfungspunkte zur Auferstehung bilden.

Wie wünschenswert auch eine klare Einsicht in alle diese Probleme ist, so schwierig ist es, sie zu erhalten. Mehr als auf jedem anderen Gebiete vermissen wir hier bei Paulus eine Konsequenz der Terminologie. Paulus verbindet mit denselben Worten bei weitem nicht immer den gleichen Sinn. „Jedes Wort ist ihm recht, wenn es nur seinem augenblicklichen Gedanken guten Ausdruck verleiht“ [18]. Es liegt ihm auch nichts ferner, als uns ein System der Psychologie zu geben. Bei alledem muß er doch auch hierüber bestimmte Anschauungen gehabt haben. Dazu kommt, daß gerade auf diesem Gebiete Paulus seine Herkunft aus einer stark vom hellenistischen Geist durchtränkten Welt nicht verleugnen kann. Mag er als Pharisäer auch noch so abgeschlossen gelebt haben, auch dann konnte er sich schwerlich ganz dem Geiste der Umwelt entziehen. Als Christ aber fielen diese Schranken, da war er „den Heiden ein Heide“ geworden. Gerade auf dem profanen Gebiet der Anthropologie lag eine Anknüpfung an seine Umwelt nahe. Darf es uns da wundern, wenn wir neben den überlieferten jüdischen Vorstellungen deutlich hellenistischen Einschlag wahrnehmen? [19] Aber all dieses erschwert das Verständnis bedeutend [20].

Das *σῶμα*.

Σῶμα bezeichnet in der profanen Gräzität vor allem die irdisch materielle Seite des Menschen. Bei Paulus wird diese im allgemeinen *σάρξ* genannt, indessen finden wir auch nicht selten

---

[18] Prat, La Théologie de St. Paul II 68: „Il emploie le vocabulaire usuel — car il faut bien, qu'il se fasse entendre et ce n'est pas en créant de toutes pièces un lexique nouveau qu'il aurait chance de nous instruire — mais il ne se pique pas d'exclusivisme dans son choix, ni de constance dans ses emprunts. Tout mot lui est bon pourvu qu'il traduise bien sa pensée du moment. La langue s'enrichit et se modifie avec l'âge, avec les pays qu'il traverse, avec les milieux qu'il fréquente. Personnel dans ses idées, il est eclectique dans son expression.“

[19] Dieser zeigt sich vor allem in der Übernahme der Begriffe *συνείδησις* und *νοῦς*. Vgl. Prat, a. a. O. II 70 ff.; Holtzmann, Theologie II 18; Sokolowski, Geist und Leben 250.

[20] Lietzmann, Römerbrief [2] 71 f. meint sogar: „Ein System in diese von Fall zu Fall willkürlich wechselnde Ausdrucksweise zu bringen, wird nie gelingen . . .“ Bousset, Kyrios-Christos meint, tatsächlich sei „von jenem schroff supranaturalen Standpunkt jede zusammenhängende Psychologie eine Unmöglichkeit geworden“. Gegen diese supranaturale Psychologie Boussets, die die Einheit und Kontinuität des menschlichen Ich ganz zu sprengen droht, vgl. Ubbink, Het eeuwige leven 100 f.

bei ihm dafür die Bezeichnung σῶμα. Ja beide Begriffe werden an verschiedenen Stellen direkt synonym gebraucht [21].

Doch würde es vollständig verkehrt sein, beide Begriffe zu identifizieren. Σῶμα drückt vor allem die Idee der Einheit und des Organismus aus [22]. Es setzt dabei eine Vielheit von Gliedern voraus. Diese Bedeutung kommt dem Wort auch in seiner übertragenen Anwendung zur Bezeichnung der christlichen Gemeinschaft als „Leib Christi" (σῶμα τοῦ Χριστοῦ) zu. Die einzelnen Christen bilden eine eng zusammengehörige Gemeinschaft, ein organisches Ganze [23].

Diese Idee des Organismus liegt auch dem gewöhnlichen Gebrauch zur Bezeichnung des menschlichen Leibes zugrunde. Wenn auch bei Paulus selbst σῶμα ab und zu den Fleischesleib bezeichnet, so denkt er doch bei strenger Ausdrucksweise nur an die Körperform [24]. Ganz klar spricht namentlich 1 Kor 6, 13 für diese Unterscheidung [25]. Diese Form vermag nun je nach der umgebenden Welt eine verschiedene Substanz zu fassen [26]. Hier in dieser Welt ist es die σάρξ, der Leibesstoff, dem das σῶμα die Form gibt. Daher ist der irdische Leib ein σῶμα τῆς σαρκός [27] zu nennen, der auch wegen seiner gebrechlichen Substanz ein „Leib der Niedrigkeit" [28] heißt. Aber in der anderen Welt wird die σάρξ ersetzt, denn „Fleisch und Blut (σάρξ καὶ αἷμα) können das Reich

---

[21] Vgl. z. B. 1 Kor 5, 3 mit Kol 2, 5; 1 Kor 7, 34 mit 2 Kor 7, 1; 2 Kor 4, 10 mit 4, 11; Eph 5, 28 mit 29; diese Zusammenstellung nach Prat, a. a. O. II 74 A. 3; vgl. Feine, Theologie 272 f.; Pfleiderer, Urchristentum I 193.

[22] Wohlrab, Neutestamentliche Psychologie 5; Prat, a. a. O. II 78; Feine, Theologie⁴ 272 u. v. a.

[23] Vgl. Cremer-Kögel, Wörterbuch 1039 f.; T. Schmidt, Der Leib Christi, Leipzig-Erlangen 1919.

[24] Vgl. besonders Simon, Psychologie des Paulus 8 f. Doch geht dessen Urteil entschieden zu weit, wenn er schreibt: „Die Leibesform beherrscht den Leibesstoff. Die lebendige leibliche Leibesform ergreift die stofflichen Elemente, die ihr zu ihrem Aufbau zugeführt werden, eignet sie sich in eigener Weise an, weist jedem Stoffteil den Platz an, wo er zum Bau und Ersatz des Leibes nötig ist." Aber Paulus war doch kein moderner Biologe! Das gilt trotz Simon, a. a. O. 10. Vgl. auch Schmiedel, Handkommentar zu 1 Kor 6, 13. 99; Sabatier, L'apôtre Paul nach Bouniol, Vie future 33; Bowen, Resurrection 94: „body" in this sense is the organisme which is each man's real self, in which lies the continuity which makes his immortality. In form — for it is essentially form, not substance — it includes only the outward man, that which meets the eye, it has no inwards parts or organs. Vgl. dagegen Bertrams, Wesen des Geistes 125.

[25] Schmiedel, Handkommentar z. St.

[26] Vgl. Ubbink, Het eeuwige leven 90 ff.

[27] Kol 1, 22 mit Anwendung auf Christus und Kol 2, 11 mit Anwendung auf die Christen; vgl. Feine, Theologie ^{4} 272 f.

[28] Phil 3, 21.

Gottes nicht erben"[29]. Dann wird unser Leib der Niedrigkeit umgewandelt in den Herrlichkeitsleib Christi[30] und an Stelle des psychischen Leibes wird ein pneumatischer treten[31].

Wenn auch so *σῶμα* vor allem[32] die Form des Leibes bezeichnet, so kann doch Paulus unmöglich stets an die Form allein gedacht haben[33]. In der Wirklichkeit fallen Form und Substanz zusammen, und wenn Paulus von unseren irdischen Leibern redet, so hat er doch nie die Substanz der *σάρξ* positiv ausgeschlossen.

Die *σάρξ*.

Wir erkannten bereits oben die *σάρξ* als Substanz des menschlichen *σῶμα*. Wie mit dem *σῶμα* der Begriff des Organischen, so ist mit *σάρξ* der des Lebens unzertrennlich verbunden. *Σάρξ* ist lebende Materie; sie ist stets mit der *ψυχή* verbunden. Ist das Leben entflohen, so nennt Paulus den Fleischesstoff nicht mehr *σάρξ*, sondern *κρέας*[34]. *Σάρξ* bezeichnet jedes belebte Fleisch, doch kommt es bei Paulus abgesehen von 1 Kor 15, 39 nur zur Bezeichnung des menschlichen Fleisches vor. Sie bildet einen Wesensbestandteil des irdischen Menschen, bezeichnet auch wohl den ganzen Menschen, und deshalb kann *πᾶσα σάρξ* auch die ganze Menschheit bedeuten.

Ein verächtlicher und verabscheuungswürdiger Zug kommt der *σάρξ* zu, insofern sie der Sitz der Sünde ist[35]. In ihr haust gleichsam wie ein Dämon die Sünde[36]. Das Fleisch wird ganz von diesem bösen Dämon beherrscht. „Nicht mehr ich wirke, sondern die in mir wohnende Sünde. Denn ich weiß, daß in mir — d. h. in meinem Fleische — nichts Gutes wohnt" (Röm 8, 16 f.). Darum „ist das Trachten des Fleisches Feindschaft gegen Gott, denn es ist dem Gesetze Gottes nicht untertan und kann es auch nicht sein" (Röm 8, 7). Die Sünde aber führt zum Tode. Darum ist das „Trachten des Fleisches Tod" (Röm 8, 6). Sind aber nun Fleisch und Sünde unlöslich miteinander verbunden? Wäre das der Fall, dann müßte die Erlösung ja wesentlich die Befreiung von der Fleischesmaterie einschließen, und ein Wiederaufleben des Fleisches in der Auferstehung auch nur in irgendeiner Form wäre ein un-

[29] 1 Kor 15, 50. [30] Phil 3, 21. [31] 1 Kor 15, 45.

[32] Nicht ganz unberechtigt ist es, wenn man dem *σῶμα* beinahe die Bedeutung „Persönlichkeit" zuschreibt. Joh. Weiß, Urchristentum 416 spricht vom Begriff des Leibes, „den man manchmal fast mit Persönlichkeit übersetzen möchte". Schmidt, Der Leib Christi (Leipzig 1919) nimmt namentlich mit Rücksicht auf 1 Kor 6, 14 ff. auch die Bedeutung „Person" an.

[33] So wohl richtig Bertrams, Wesen des Geistes 125.

[34] 1 Kor 8, 13; Röm 14, 21.

[35] Röm 7, 14; 7, 18; 8, 3 u. ö. s. Feine, Theologie[4] 272.

[36] Röm 7, 17; 7, 20; 7, 14 vgl. Feine, Theologie[4] 202.

haltbarer Gedanke. Nun müssen wir aber feststellen, daß nach Paulus die Sünde weder vom Anfang an mit dem Fleische verbunden war, noch die einmal eingegangene Verbindung eine unlösliche ist. Nach dem Schöpfungsbericht der Genesis ging der Mensch gut aus Gottes Schöpferhand hervor. Dieser Bericht war Paulus nicht unbekannt, wie 1 Kor 15, 45 zeigt. Durch den Menschen erst ist die Sünde in den Kosmos gekommen (Röm 5, 12). Sie hat also nicht seit der Schöpfung in ihm existiert. Das Fleisch gehört nun zu diesem Kosmos. So hat denn seit dem Sündenfall die Sünde im Fleische ihren Wohnsitz aufgeschlagen; gleichsam als königliche Tyrannin herrscht sie in ihm. Mit der Sünde trat denn auch der Tod in den Kosmos ein (Röm 5, 12). So ward die Schöpfung dem Fluch der Vergänglichkeit unterworfen (Röm 8, 20 ff.), aber auf Hoffnung hin. Dereinst wird „auch die Schöpfung selbst befreit werden von der Sklaverei der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes" (Röm 8, 21). Wie aber sollte die *σάρξ*, die auch zur Schöpfung gehört, allein in ihrem Fluche belassen werden![37] Das Elend in der Welt ist also nicht veranlaßt durch die *σάρξ* als Materie, wie es die griechische Anschauung war (ähnlich Philo), sondern durch die Sünde, die durch den Menschen in den Kosmos und damit auch in die *σάρξ* eingedrungen ist[38].

Die *ψυχή*.

Wir erkannten bereits, daß zum Begriff der *σάρξ* stets die *ψυχή* gehört. So ist auch umgekehrt zu sagen, daß *ψυχή* irgendwelche Beziehungen zur *σάρξ* einschließt[39]. Die *ψυχή* bezeichnet das innere Wesen des Menschen, insofern es mit der materiellen Leiblichkeit verknüpft ist[40]. Pauli Lehre von der *ψυχή* knüpft ganz an den Schöpfungsbericht der Genesis an. So sagt Paulus ganz im Anschluß an Gn 22, 7 *ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν*[41]. Dadurch daß Adam zu einer lebenden Seele wurde, ward er, und nur als solche existierte er. Ebensowenig wie der Leib und

[37] Vgl. zu diesem Abschnitt Simon, Psychologie des Paulus 15 ff.; Sokolowski, Geist und Leben 115—130 u. 242; Prat, a. a. O. II 74 u. 106 f.; Cremer, Wörterbuch s. v.; Lietzmann, Römerbrief 71; Joh. Weiß, Urchristentum 474; Schauf, Sarx, in: Ntl Abhandlungen XI 1—2.

[38] Vgl. Ubbink, Het eeuwige leven 91.

[39] Vgl. Prat, a. a. O. II 70: Dès lors la chair ne se conçoit pas sans l'âme et l'âme ne se définit pas sans quelque rapport à la chair. La chair est le substratum de l'âme et l'âme c'est la vie de la chair.

[40] Vgl. Simon, Psychologie des Paulus 28—33; Charles, Future Life 409 f.; Baldy, Principe de la vie éternelle 11; Bornhäuser, Auferstehung des Fleisches 63 ff.; Köstlin, Auferstehung 274 A. 1.

[41] 1 Kor 15, 45.

das Fleisch für sich leben, hat die Seele für sich ein eigenes volles Dasein. Nur begrifflich sind Seele, Leib und Fleisch zu trennen. In Wirklichkeit bilden sie den einen lebenden Menschen[42]. Es ist nicht richtig zu sagen, die ψυχή bezeichne nur die animalische niedere Daseinsweise des Menschen, die Sphäre des höheren geistigen Lebens werde dem πνεῦμα zugeschrieben. Nein, ψυχή bezeichnet das Leben des ganzen Menschen nicht nur nach seiner animalischen, sondern auch nach seiner intellektuellen Daseinsweise hin. Die ganze Fragestellung, ob der ψυχή auch die höheren geistigen Funktionen zugeschrieben werden, ist in diesem Zusammenhange grundverkehrt[43]. Wir sahen hier Paulus an die israelitischen Vorstellungen des AT anknüpfen. Nach diesem aber waren jene Funktionen, die wir als die höheren geistigen zu bezeichnen pflegen, weder Sache der נֶפֶשׁ, noch des רוּחַ, sondern sie wurden dem Herzen zugeschrieben. Auch in diesem Punkte folgt Paulus ganz seinen Volksgenossen. Das Herz ist für ihn der Sitz des sensitiven, intellektuellen und sittlichen Lebens, der Sitz der Affekte und Leidenschaften, der Erinnerungen und der Gewissensbisse, der Freude und der Traurigkeit, der heilsamen Entschlüsse, wie der bösen Begierden, der Kanal der Einwirkungen des Hl. Geistes, des Glaubens und der Liebe, der Klugheit und Rechtschaffenheit, es ist gleichsam der geheiligte Sitz des Gewissens, wo in unauslöschlichen Buchstaben die Forderungen des natürlichen Sittengesetzes eingeschrieben sind, worin nur das Auge Gottes einzudringen vermag[44]. Für den engen Zusammenhang zwischen ψυχή und σάρξ und für eine niedrigere Einschätzung der ψυχή spricht auch der paulinische Gebrauch von ψυχικός. So steht 1 Kor 2, 14 ψυχικός in gleicher Bedeutung wie σαρκικός und 1 Kor 15, 44 und 46 in dem gleichen Sinn im Gegensatz zu πνευματικός[45].

Indessen scheint hellenistischer Einfluß doch auch irgendwie in der Richtung einer etwas höheren Einschätzung und Verselbständigung der ψυχή eingewirkt zu haben. 2 Kor 12, 15; Röm 2, 9; Phil 1, 27; Kol 3, 23; Eph 6, 6 bezeichnet ψυχή die innere Seite des Menschen, ohne daß noch irgendwelche Beziehungen zur σάρξ

[42] Vgl. auch Cremer-Kögel, Wörterbuch s. v.

[43] Bertrams, Wesen des Geistes 23—28 will darlegen, daß die ψυχή nicht nur die niederen Lebenskräfte mit Einschluß der Sinnessphäre umfasse. Doch die zum Beweis angeführten Stellen beziehen sich gar nicht auf solche Funktionen.

[44] Fast wörtlich übersetzt aus Prat, a. a. O. II 68; s. dortselbst A. 1 die dazu gehörigen Belege.

[45] Diese Bezeichnung des Sinnlich-Materiellen mit ψυχικόν ist wirklich auffällig, wo dem hl. Paulus doch in vielen Wendungen ψυχή und πνεῦμα identisch gelten. Über die verschiedenen Erklärungsversuche vgl. Ubbink, Het eeuwige leven 93—97.

ersichtlich wären. Für diese Auffassung spricht, daß auch im Spätjudentum unter dem Einfluß des Gedankens einer Vergeltung nach dem Tode eine höhere Einschätzung der *ψυχή* statthatte [46], und daß auch in den Evangelien [47] eine solche Einschätzung nachweisbar ist.

Nirgendwo aber klingt jene hellenistische Auffassung vom Leibe als dem Gefängnis der Seele an. In ihrem Kern ist Pauli Auffassung der *ψυχή* durchaus hebräisch. Er teilt nicht die Hochachtung der *ψυχή* von seiten seiner hellenistischen Umgebung [48].

Das *πνεῦμα* als Teil des natürlichen Menschen.

Kein Wort ist in der ganzen paulinischen Theologie vielleicht so umstritten wie das Wort *πνεῦμα*. Hundertundfünfundvierzigmal kommt es bei Paulus vor, und etwa an der Hälfte dieser Stellen ist die Bedeutung mehr oder weniger zweifelhaft [49]. Während Paulus unter *πνεῦμα* meistens jenen göttlichen Geist versteht, der dem Menschen eingegossen wird und in seinem Inneren umgestaltend und erneuernd wirkt, so darf es indessen doch als sicher gelten, daß wenigstens an einigen Stellen *πνεῦμα* einen Teil des natürlichen Menschen bezeichnet [50]. Diese Bedeutung dürfte Bertrams [51] einwandfrei sichergestellt haben. Pneuma bezeichnet in diesem Sinne die Innerlichkeit des Menschen, und zwar die selbstbewußte Innerlichkeit im Gegensatz zu *σῶμα* und *σάρξ* (vgl. 1 Kor 5, 3: *ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι* und Kol 2, 5: *τῇ σαρκὶ ἄπειμι, ἀλλὰ τῷ πνεύματι σὺν ὑμῖν εἰμί*). Auch *ψυχή* bezeichnet, wie wir sahen [52], die innere Seite des Menschen. In diesem Punkt also decken sich die Begriffe *ψυχή* und *πνεῦμα*. Keineswegs aber können sie schlechthin gemischt gebraucht werden. Während *ψυχή* gleichzeitig auf die niedere fleischliche Seite des Menschen anspielen kann und auch meistens anspielt, weist der Begriff *πνεῦμα* mehr auf die göttliche Seite im Menschen hin. Pneuma ist jener Lebenshauch, der nach dem Schöpfungsbericht der Genesis Adam zu einer lebenden Seele werden ließ. So verstehen wir, wie

---

[46] Bousset, Judentum 460 f.

[47] Mt 10, 28 (anders allerdings die Parallele Lk 12, 4 f.!) und Mt 16, 25 par. Mk 8, 35; Lk 9, 24.

[48] Vgl. auch Ubbink, Het eeuwige leven 89 ff.

[49] Vgl. Prat, a. a. O. II 108 f.

[50] Vertreter, die diese Bedeutung des *πνεῦμα* entweder vollständig leugnen oder ungebührlich einschränken s. bei Bertrams, a. a. O. 5.

[51] A. a. O. 5—22; vgl. auch Cremer-Kögel, Wörterbuch s. v., dortselbst 954 und passim reichliche Literaturangaben; Simon, Psychologie des Paulus 42 ff.; Sokolowski, Geist und Leben 141—155 und Feine, Theologie [4] 274.

[52] Oben S. 137 f.

dem Pneuma eine Beziehung zum Göttlichen stets eigen ist [53]. Das ist wohl der wahre Kern der übertriebenen Äußerungen Holtzmanns [54]: „Streng genommen führt das Gesagte zur Folgerung, daß in der Anthropologie des Paulus höchstens mißbräuchlicherweise von einem Geist des Menschen als ursprünglicher Ausstattung die Rede sein kann", und Boussets [55]: „Streng genommen kann man garnicht vom Pneuma als einem psychologischen Besitzstand des Menschen im Sinne des Paulus reden. Im eigentlichen Sinn des Wortes gibt es nur einen göttlichen Geist." Sachlich sind *ψυχή* und *πνεῦμα* wohl zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden [56].

Vielfach [57] will man mit dem *πνεῦμα* den bei Paulus ebenfalls häufig vorkommenden Begriff des *νοῦς* identifizieren [58]. Indessen ist festzuhalten, daß Paulus diese den Mysterien wohl eigene Identifizierung (trotz 1 Kor 2, 16) nicht kennt. Der *νοῦς* ist ein Organ des *πνεῦμα* und dieses eben der Träger des *νοῦς* [59].

An dieser Stelle kann auch schon kurz die Frage, ob Paulus eine dichotomische oder trichotomische Psychologie habe, erledigt werden. Die Trichotomisten behaupten eine Dreiteilung zwischen *σῶμα, ψυχή* und *πνεῦμα*. Da wir nun angenommen haben, daß *ψυχή* und *πνεῦμα* wohl unterschieden, nicht aber geschieden werden können, haben wir damit die Trichotomie abgelehnt [60].

Der innere und der äußere Mensch (*ἔξω* und *ἔσω ἄνθρωπος*).

Außer den bisher genannten Begriffen ist die Unterscheidung zwischen *ἔξω* und *ἔσω ἄνθρωπος* für die Psychologie des Paulus von großer Bedeutung. Ob nun gerade auf dieser Unterscheidung

---

[53] Vgl. Cremer-Kögel, Wörterbuch s. v. und besonders Sokolowski, Geist und Leben 144 u. 155.

[54] Theologie II [2] 19.

[55] Kyrios-Christos 121 f.

[56] Gut drückt Pfleiderer, Urchristentum [2] 193 das Verhältnis von *ψυχή* und *πνεῦμα* aus: „Seele und Geist sind nicht verschiedene Teile, sondern nur verschiedene Namen für den einen Menschen, zwischen denen nur insofern unterschieden werden kann, als beim ersten mehr die Einheit des inneren und äußeren Menschen, beim zweiten mehr ihr Gegensatz in Betracht kommt." Anders Charles, Future life 401 A. 2: „fore according to St. Paul's psychology the *πνεῦμα* is the real bearer of the personality as opposed to the soul".

[57] Z. B. B. Reitzenstein, Mysterien 165.

[58] Vgl. zum Begriff des *νοῦς* Sokolowski, Geist und Leben 134 f.

[59] Cremer-Kögel, a. a. O. 765.

[60] Gegen die Annahme der Trichotomie vgl. Bertrams, Wesen des Geistes 23—28; dortselbst werden auch Vertreter der Trichotomie angeführt; v. Dobschütz, Thessalonicherbriefe 230 ff., der zeigt, daß die Trichotomie weder biblisch ist, noch von Josephus oder Philo noch von Plato oder Aristoteles vertreten werde; sie sei neuplatonischen Ursprungs und von da aus zu den Gnostikern und Montanisten gelangt.

die ganze paulinische Anthropologie beruhe [61], sei dahingestellt. Auf jeden Fall schließt der seltene Gebrauch dieser Termini in den Briefen das nicht aus [62]. Ebenfalls wollen wir die Frage unentschieden lassen, ob Paulus hier etwa an eine platonische Auffassung anknüpft [63]. Wohl schwerlich wird eine bewußte Anknüpfung vorliegen, während eine Herübernahme der Begriffe etwa durch Vermittlung der Koine durchaus im Rahmen des Möglichen liegt.

Nur an drei Stellen innerhalb der paulinischen Briefe, nämlich Röm 7, 22; 2 Kor 4, 16 und Eph 3, 16 kommt diese Unterscheidung vor. An den beiden letzten Stellen spricht Paulus von dem in Christo erneuerten Menschen, während er an der ersten Stelle den Menschen im Naturzustand vor Augen hat. Es ist deshalb unmöglich, diese Unterscheidung auf den christlichen Menschen zu beschränken.

Röm 7, 22 bezeichnet Paulus mit *ἔσω ἄνθρωπος* das bessere Ich des Menschen, das zwar das Gute will, aber unfähig ist, es auszuführen. „Ich finde also das Gesetz, daß, während ich das Gute tun will, nur das Schlechte zustande kommt. Denn ich stimme dem Gesetze mit Freuden zu meinem inneren Menschen nach“ (Röm 7, 21 f.). Wenn er dann fortfährt: „Aber ich erblicke ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das im Kriege liegt mit dem Gesetze meiner Vernunft“ (*ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου*), so sind hier offenbar *νοῦς* und *ἔσω ἄνθρωπος* synonym gebraucht. Es ist also hier mit *ἔσω ἄνθρωπος* jenes innere geistige Wesen des Menschen bezeichnet, das dem Göttlichen entspricht. Wenn wir nun oben [64] sahen, daß gerade dem *πνεῦμα* des Menschen jene Beziehung zum Göttlichen stets eigen ist, und daß gerade an das menschliche *πνεῦμα* Gottes Einwirken auf den Menschen anknüpft, daß ferner der hier synonym gebrauchte Ausdruck *νοῦς* als Organ des *πνεῦμα* aufzufassen ist [65], so liegt nichts näher, als beim *ἔσω ἄνθρωπος* vor allem an das *πνεῦμα* zu denken, ohne nun beide Begriffe auch zu identifizieren. Wir erkannten das *πνεῦμα* als Prinzip des Lebens [66], der *ἔσω ἄνθρωπος* ist das Subjekt desselben. Er ist eben der Träger jenes inneren vom *πνεῦμα* und der *ψυχή*

---

[61] So z. B. Holtzmann, Theologie II² 13.

[62] Gegen Prat, a. a. O. II 72 f.

[63] Es wäre zu denken an Plato, Republ. IX 589 A.: *τοῦ ἀνθρώπου ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος ἔσται ἐγκρατέστατος*. Darauf weisen hin z. B. Prat, a. a. O. II 72; Charles, Future life 411; vgl. besonders Bonnhöfer, Epiktet und das Neue Testament 115 ff.; Bousset, Kyrios-Christos 123 A. A: „Auch der Begriff des *ἔσω ἄνθρωπος* ist letztlich platonisch“; dagegen Cremer-Kögel, a. a. O. 148, der vor allem an die sittlich-religiöse Lebenserfahrung des Paulus als Quelle denkt.

[64] S. 139 f. [65] Oben S. 140. [66] Oben S. 139 f.

gewirkten Lebens, insofern die letztere nach ihrer Verwandtschaft zum *πνεῦμα* und nicht zur *σάρξ* gefaßt wird[67]. Als Gegensatz zum *ἔσω ἄνθρωπος* ist hier vor allem an *σάρξ* und *σῶμα* zu denken, namentlich wegen der engen Verbindung zwischen *σάρξ* und Sünde. Am besten fassen wir den Gegensatz wohl als *σῶμα τῆς σαρκός*. Es ist nicht unwichtig, darauf hinzuweisen, daß das Ich, der *ἔσω ἄνθρωπος*, an dieser Stelle nur eine kraftlose Gestalt bleibt, „nur ein Schemen, nur eine Schattengestalt, ohne eigene Initiative und zur völligen Machtlosigkeit verdammt, nur mit einem zur ständigen Ohnmacht verurteilten Sehnen nach dem Besseren und dem Bewußtsein seiner elenden Lage begabt, nicht viel anders als im Galaterbrief der Spielball zwischen den beiden widerstrebenden Mächten der *σάρξ* und des *πνεῦμα*“ [68].

2 Kor 4, 16 ist nun jener innere Mensch geschildert, insofern er als Christ durch Gottes Gnade eine neue Schöpfung geworden ist. „Wenn auch unser äußerer Mensch sich verzehrt, so erneuert sich doch unser innerer Tag um Tag.“ Hier ist beim äußeren Menschen als Gegensatz zum inneren nicht so sehr an die Verbindung des äußeren Menschen mit dem Sündenfleisch gedacht — handelt es sich doch um Christen, die der Sünde abgestorben sind — sondern an den der Vergänglichkeit und äußeren Leiden unterworfenen Menschen.

Wenn Paulus Eph 3, 16 den Christen wünscht: Gott „möge euch nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit verleihen, daß ihr in Kraft stark werdet am inwendigen Menschen durch seinen Geist“, so läßt schon der Zusatz „durch seinen Geist“ nur an den durch Gottes Geist gestärkten inneren Menschen denken.

---

[67] Vgl. hierzu und zum Folgenden Cremer-Kögel, a. a. O. s. v. *ἄνθρωπος*; ferner Lietzmann, Römerbrief 71: „Der Mensch besteht aus zwei Teilen, dem *ἔσω ἄνθρωπος* (V. 22), dem denkenden und wollenden Subjekt, das V. 23. 25 auch als *νοῦς* bezeichnet wird, und dem *ἔξω ἄνθρωπος*, der *σάρξ*, welche durch eine in ihr herrschende Naturmacht, die *ἁμαρτία*, nach ihrem widergöttlichen Willen gelenkt wird.“

[68] Bousset, Kyrios Christos 124. Wir werden weiter unten (S. 144 f.) sehen, daß der *ἔσω ἄνθρωπος* stets eines Organs zur Wirksamkeit bedarf. Im irdischen Leben ist es der Fleischesleib. Nun aber hat sich die Sünde gerade dieses Organs bemächtigt. Daraus erklärt sich gut die vollständige Ohnmacht des Menschen gegenüber der Sünde. Der innere Mensch will das Gute, aber er ist machtlos und kraftlos, es auszuführen, weil die Sünde gleichsam das unbedingt notwendige Werkzeug zum Handeln in ihrer Gewalt hat. Hieran erkennen wir, welch ein teuflischer und dämonischer Zug es war, daß der Dämon Sünde gerade im Fleisch seinen Wohnsitz aufschlug. Es ward dadurch dem inneren Menschen beinahe jede Handlungsmöglichkeit genommen. So kann uns die paulinische Psychologie zu einem tieferen Verständnis von der Macht der Sünde im vorchristlichen Menschen führen.

Der den Tod überlebende Teil des Menschen.

Wie aber dachte Paulus über den Tod? Brachte dieser nach griechischer Anschauung eine Befreiung der Seele vom Kerker des Leibes, oder nahm Paulus mit den Hebräern an, daß ein Leib notwendig zum eigentlichen Leben gehöre? Nach den Hebräern konnte bei ihrer Psychologie weder von einer Unsterblichkeit der נֶפֶשׁ noch des רוּחַ getrennt bestehend die Rede sein, da sie nicht Subjekt des Lebens waren. Beim Tod fuhr gleichsam ein zweites Ich, das aber nur ein macht- und kraftloser Schatten des irdischen Menschen war, hinab zu den Vätern in die Scheol. Dort führten die Schatten (Rephaim) ohne Blut und Lebenskraft ein stumpfes freudeloses Dasein[69].

Im Spätjudentum indessen ist nicht mehr von den Schatten schlechthin, den Rephaim, die Rede, sondern man gebraucht auch die Begriffe *ψυχή* und *πνεῦμα* zur Bezeichnung der Toten[70]. „Nicht mehr der ganze Mensch als solcher weilt in schattenhafter Form in der Scheol, sondern ein psychologisch spezifizierter Bestandteil des Menschen, welcher Seele oder auch manchmal im Anschluß an die Existenzweise der Geistwesen Geist genannt wird“[71]. Indessen lebte auch die alte Auffassung von den Toten als Schatten durchaus fort. In der Lazarusparabel z. B. (Lk 16) erscheinen Lazarus und der Prasser nicht als reine Geister, sondern als Wesen, die Körperteile haben.

Es handelt sich hier nun eigentlich um die Frage, ob Paulus in seiner Psychologie die hebräischen oder die griechischen Auffassungen teilt. Wir sahen[72], daß er manche Termini dem hellenistischen Vorstellungskreis, vermutlich sogar der Popolarphilosophie entnahm. Aber hat er mit den Worten auch die Begriffe übernommen? Man glaubt diese Frage vielfach bejahen zu sollen und weist zur Begründung hin auf Pauli Abhängigkeit von der Sapientia Salomonis[73], welche die griechische Unsterblichkeitslehre

---

[69] Vgl. Deußen, Philosophie der Bibel 180 ff.; P. Karge, Die Rephaim 621—625. Vielleicht dürfen wir zur Illustrierung dieser Vorstellung auf den Traum hinweisen. Im Traum erkannte man, daß noch ein inneres Ich bestehen müsse, das gleichsam nur ein Abbild, ein Schatten des irdischen ist. Im Traum verließ es den Körper und wandelte umher, aber es war machtlos, außerhalb des Körpers zu handeln. So wie im Traum für kurze Zeit, verließ dann im Tod dieses Ich für immer den menschlichen Leib und war so zu einem kraftlosen Dasein verurteilt. So ähnlich werden wir uns wohl den hebräischen Glauben vorzustellen haben.

[70] Ps 16, 10; 30, 4; Sap. Sal. 3, 1; Apc 6, 9; 20, 4; 1 Petr 3, 19; Hebr 12, 23; vgl. Delitzsch, Bibl. Psychologie 400 f.; Gschwind, Niederfahrt 147.

[71] Gschwind, Niederfahrt 147. [72] Oben 134 A. 19.

[73] E. Grafe, Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis.

verträte. Indessen wird sowohl die Abhängigkeit Pauli von dieser Schrift [74], wie auch die Sache selbst, daß sie die griechische Unsterblichkeitslehre teile, bestritten [75].

Tatsächlich scheint auch für Paulus ein Leben ohne Leib kein wahres Leben zu sein. Wie ist es sonst zu erklären, daß er den korinthischen Auferstehungsleugnern gegenüber, die doch Christen waren und als solche sicherlich nicht ohne Jenseitshoffnung, überhaupt nicht auf die Unsterblichkeit der Seele reflektiert? Beyschlag [76] dürfte hier richtig sehen, wenn er urteilt: „Es kann auffallen, daß er den Korinthern gegenüber den Mittelweg zwischen Auferstehungsglaube und Leugnung der persönlichen Fortdauer, den philosophischen Glauben an eine Unsterblichkeit der Seele, nicht in Betracht zieht, und vielleicht gibt es kein stärkeres Anzeichen dafür, wie verkehrt es ist, im paulinischen Gedankenkreis hellenisierende Bildungselemente zu suchen. Aber auch wenn er jenen philosophischen Glauben in Betracht gezogen hätte, so würde ihm derselbe als eine Halbheit erschienen sein, indem ihm eine abstrakte Unsterblichkeit der Seele, ohne Ausstattung mit einem Organ, durch das sie mit der Welt um sie her in Wechselwirkung stände, also ohne Leib, nicht als ein erhöhtes, sondern als ein verkrüppeltes Leben erschienen sein würde“ [77]. Tatsächlich ist bei einer Annahme der griechischen Unsterblichkeitslehre 1 Kor 15, 32 einfach unerklärlich [78].

---

[74] Clemen, Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments 51.

[75] Weber, Der Auferstehungsglaube in der Sap. Sal.

[76] Theologie 260.

[77] Diesem letzten Satz können wir uns in dieser Allgemeinheit namentlich mit Rücksicht auf Phil 1, 21 (τὸ ἀποθανεῖν κέρδος) nicht anschließen. Näheres s. unten in der Lehre vom Zwischenzustand.

[78] So auch Löckle, Zur paulinischen Lehre von der Auferstehung 57; auch Holtzmann, Theologie II² 17, schreibt: „An sich gehört er (sc. der Leib) unabkömmlich zum persönlichen Menschendasein. Ohne Fleisch ist ein menschliches Leben denkbar, aber nicht ohne Leib.“ Baldy, Principe de la vie éternelle 26: „Nier la résurrection des morts, c'est nier la vie, c'est affirmer le néant après la vie présente.“ Gegen die Auffassung, daß Paulus sich eine Betätigung der Seele ohne Leib gar nicht denken könne, führt Titius, Paulinismus 65, 2 Kor 12, 23, an, wonach Paulus sich „eine Betätigung der Seele ohne Leib, ein Entrücktwerden und Hören unaussprechlicher Worte ohne Vermittlung des Leibes sogar bei Leibesleben sehr wohl zu denken vermöchte“. Indessen ist hier in der Ekstase nur von einem rein passiven Empfangen von Eindrücken die Rede, nicht von eigenem Handeln. Bewußtsein und die Fähigkeit, Eindrücke zu empfangen hatten auch die alttestamentlichen Rephaim, vgl. z. B. die Beschwörung des Geistes Samuels durch die Hexe von Endor 1 Sam 28 und die Schilderung der Scheol bei Isaias, namentlich 14, 9 ff. und 16. Auch Holtzmann, Theologie II² 18 führt zum gleichen Zweck wie Titius die Stelle an. Immerhin mag es stimmen, daß Paulus hier auf der Fährte der griechischen Spekulation wandelt, doch ist nicht mehr als viel-

Auch gerade die Stelle 2 Kor 5, 1—10, die am meisten herhalten muß, um die hellenistische Seelenlehre bei Paulus zu beweisen, spricht gerade gegen die Auffassung. Ein Tod vor der Parusie ist ihm ein „Nacktsein“, er hat das Kleid des irdischen Leibes ausgezogen und entbehrt nun einer Bekleidung. Also nicht fühlt er sich nach Ablegen des irdischen Leibes wie von einer Last befreit, nein, er fühlt sich nackt, entblößt, beraubt. Weiter ist zu beachten, „daß Paulus das Sterben als ein Ausheimischwerden bezeichnet, danach sieht er den Leib doch als Heimat oder natürlichen Wohnsitz der Seele an“ [79]. Das Fortbestehen der Seele ist dem Apostel nicht das eigentliche höhere Leben, wozu Gott den Menschen beruft. Einmal gebraucht Paulus die Worte *ἀφϑαρσία* und *ἀϑανασία* (1 Kor 15, 43 und 54), aber er versteht sie nicht von der Seele, sondern vom Auferstehungsleibe [80].

Wenn wir Paulus hier ganz die hebräischen Anschauungen teilen sehen, so wird es auch wohl bei der Frage der Fall sein, welcher Teil des Menschen den Tod überdauert. Bei den Hebräern war es das Innere des Menschen, ein Rapha, das, was die Persönlichkeit bildete, das aber mangels eines Organs unfähig war, sich zu betätigen. Was entspricht dem bei Paulus? Ich glaube, daß dem nur der innere Mensch, der *ἔσω ἄνϑρωπος*, gegenübergestellt werden kann. Er ist das den Tod Überlebende [81]. Tatsächlich werden wir damit den Gedanken des Paulus wohl richtig getroffen haben. Wie der Schatten der Hebräer ist der innere Mensch Subjekt, ist er Persönlichkeit. Er ist gleichsam ein Abglanz des irdischen Menschen. In ihm können wir den Träger des *πνεῦμα*, des göttlichen Lebenshauches, erblicken. Er umschließt auch damit die Seele, die ja vom *πνεῦμα* wohl zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden ist. Für diese Auffassung spricht auch, daß dem Bild vom Aus- und Ankleiden des irdischen bzw. des himmlischen Leibes (2 Kor 5, 1—10) unmittelbar (4, 16) die Erwähnung des inneren und äußeren Menschen vorangeht, und offenbar liegt

---

leicht eine Übereinstimmung der Terminologie festzustellen. Wenigstens ist der hebräische Gedanke auch in diesem Brief nicht erschüttert; vgl. auch Deißner, a. a. O. 119 A. 1.

[79] Belser, Der zweite Korintherbrief 166. Dort auch Estius: „Quod si ut habet philosophia Platonis et Theologia Origenis corpus esset carcer animae et non naturalis eius sedes atque instrumentum, non diceret apostolus animam a corpore pegrinari.“

[80] Ubbink, a. a. O. 92 f. will auch sonst gerade in den Korintherbriefen eine antihellenistische Tendenz feststellen.

[81] Vgl. Köstlin, Zur paulinischen Lehre von der Auferstehung 276 f.: „Dieser innere Mensch, nicht die *ψυχή* ist nun das Objekt der Erweckung.“ Ähnlich Baldy, Principe de la vie éternelle 11 ff. Anders z. B. Teichmann, Auferstehung 46 f.; Lange, Auferstehung, St. Kr. 1836, 699.

diese Vorstellung dem Bilde zugrunde. Von ψυχή und πνεῦμα aber ist in diesem Zusammenhang keine Rede.

Wir bemerkten oben [82] bei Paulus die Ansätze zu einer höheren Einschätzung und Verselbständigung von ψυχή und πνεῦμα. Es könnte uns nicht wundern, wenn er auch wie die oben [83] angeführten spätjüdischen und frühchristlichen Schriften die Toten ψυχαί und πνεύματα nennen würde. Doch finden wir dafür keine Anhaltspunkte. Paulus scheint hier doch noch tiefer im hebräischen Geist verwurzelt zu sein als die Autoren der angeführten Schriften.

IV. Die Tatsächlichkeit der Totenauferstehung.

Mit der Lehre von der Totenauferstehung stießen die christlichen Glaubensboten bei den Griechen auf Spott und Unglauben. Das bezeugt für Paulus die Apostelgeschichte an mehreren Stellen [84]. Selbst innerhalb der eigenen christlichen Gemeinden traten schon zu des Apostels Zeiten Leugner der Auferstehung auf. Wir ersehen es aus dem ersten Korintherbrief und den Pastoralbriefen.

1. Die Auferstehungsleugner in Korinth.

Εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν;

„Wenn aber Christus verkündigt wird als einer, der von den Toten erweckt ist, wie (können) da einige unter euch sagen, daß es keine Totenauferstehung gibt?" (1 Kor 15, 12).

In der christlichen Gemeinde (ἐν ὑμῖν) waren Zweifel an der Totenauferstehung laut geworden. Einige (τινές) leugneten die Tatsächlichkeit dieser Totenauferstehung (Vers 16. 29. 32). Es läßt sich aus dem Text nicht erschließen, daß sie auch die Möglichkeit derselben schlechthin geleugnet haben. An der Auferstehung Christi selbst haben sie wohl nicht gezweifelt [85], denn in seiner Beweisführung (Vers 13 ff.) geht der Apostel gerade von der Auferstehung Christi als einer gemeinsamen Grundanschauung aus. Man wird vielleicht in der ganz überragenden Würde des Gottessohnes diese Ausnahme begründet gesehen haben [86], oder vielleicht hat man auch die Leugnung in all ihren Konsequenzen

---

[82] S. 138 f. [83] S. 144 A. 70.

[84] Apg 17, 32 (Paulus auf dem Areopag zu Athen); Apg 26, 24 (Paulus vor Festus): „Du bist wahnsinnig Paulus! Dein vieles Wissen bringt dich zum Wahnsinn."

[85] Gegen Löckle, Zur paulinischen Lehre von der Auferstehung, der meint, die Beweisführung V. 3—8 sowie κηρύσσεται V. 12 ergäbe, daß auch die Auferstehung Jesu geleugnet sei.

[86] S. z. B. Prat, a. a. O. II 185.

noch nicht durchdacht[87]. Ebensowenig werden diese Gemeindemitglieder die Unsterblichkeit selbst geleugnet und eine völlige Vernichtung der Persönlichkeit durch den Tod vertreten haben[88]. Bei einer solchen Anschauung wäre unerklärlich, wie sie hätten Christen werden und bleiben können. In seiner Beweisführung zeigt ihnen der Apostel, daß — von seinem Standpunkt aus — in der Leugnung der Auferstehung auch die Aufgabe jeder Jenseitshoffnung läge, dann wäre die Parole: „Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot“ (15, 32). Also haben die Korinther offenbar noch nicht diesen Schluß gezogen, da sonst die Argumentation des Apostels unmöglich wäre.

Man hat vielfach nachzuweisen versucht, in welcher der in Korinth entstandenen Parteien diese Auferstehungsleugner zu suchen seien[89]. Diese Frage ist für uns belanglos. Wir wollen vielmehr zu verstehen suchen, von welchen Gedankengängen aus ein so frühes Eindringen dieser Irrlehre in die christliche Gemeinde verständlich erscheint.

Den Griechen war eine Auferstehung der Toten bei ihrer Auffassung vom Leibe als dem Gefängnis der Seele eine schwer verständliche Lehre. Ihrem logisch geschulten Geist konnte auch die Auferstehung unvorstellbar erscheinen. Wie sollte jener im Grab verwesende Leib wieder lebendig werden? Die Denkschwierigkeiten, die sich diesem Glauben entgegenstellen, sind tatsächlich nicht gering. Dies gilt besonders bei einer kraß materiellen Auferstehungsvorstellung, wie sie unter den Pharisäern z. B. die übliche war. Auch die Korinther werden diese grob materiellen Vorstellungen gehabt haben[90], denn der Apostel hält es für notwendig, ihnen die richtige Auffassung vom Auferstehungsleib mitzuteilen. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß Paulus hiermit den Korinthern etwas Neues bieten will[91]. Jene andere in Korinth vertretene ma-

---

[87] So Bachmann, Der erste Korintherbrief 441 A. 1: „Stärker aber ist der Eindruck, daß eine gewisse oberflächliche Gedankenlosigkeit mit jener skeptischen Anschauung spielte, ohne sich auf ihre Konsequenzen zu besinnen.“

[88] So die meisten, vgl. z. B. Seisenberger, Auferstehung des Fleisches z. St.; Joh. Weiß, Urchristentum 414; Bousset, Der erste Korintherbrief 149.

[89] So glaubt z. B. Lütgert, Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth, sie seien unter der Christuspartei zu suchen. Derselben Ansicht ist von den älteren Autoren z. B. Seisenberger, a. a. O. 11, dortselbst S. 12 A. Anführung der bisherigen Erklärungen, wer diese Leugner gewesen seien.

[90] 1 Kor 15, 35 *Ἀλλ' ἐρεῖ τις· πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται;*

[91] Mit gutem Grunde halten viele Exgeten diese Ausführungen über die Totenauferstehung als zur Weisheitspredigt des Apostels gehörig, die er nicht sogleich, sondern erst unter den Vollkommenen (1 Kor 2, 6) verkündet. So Estius, In omnes D. Pauli Epistolas comm. I, Moguntiae 1858, 385;

terielle Auffassung des Auferstehungsleibes bezeichnet er als töricht [92]. Aber macht uns die hellenistische Seelenlehre verbunden mit jener materiellen Auffassung vom Auferstehungsleib das Aufkommen dieser Leugnung in der Gemeinde ganz verständlich? Ich glaube nicht [93]. Sollte man sich einfach auf Grund wenn auch noch so großer Denkschwierigkeiten befugt gehalten haben, die Lehre zu leugnen, ohne daß man glaubte, damit das Christentum aufzugeben? Ein solches Sichhinwegsetzen über die verkündete Glaubensbotschaft war im Urchristentum ebenso gleichbedeutend mit einer offenen Auflehnung gegen das Evangelium und einem Abfall, wie heute in der Kirche. Dieser Apostel, der die Worte schrieb: „Wenn wir oder ein Engel vom Himmel euch etwas anderes verkündeten, als wir euch verkündet haben, der sei verflucht" (Gal 1, 8), sollte nicht auch das Anathema über solche frivolen Leugner ausgesprochen haben? Statt dessen sehen wir den Apostel die Leugner hier, wenn auch mit aller Entschiedenheit, belehren. Nein, es muß eine andere Auffassung bei diesen Leugnern der Auferstehung mit von Bedeutung gewesen sein, nach der sie meinen konnten, gar keine christliche Lehre zu leugnen, vielmehr sogar die echt christliche Auffassung zu haben.

Wir müssen versuchen, diese Leugnung der Auferstehung in Zusammenhang zu bringen mit der übrigen Lehre der Gegner, die Paulus hier in Korinth bekämpft. Wir werden sehen, daß wir dann einen guten Ideenzusammenhang feststellen können.

Immer mehr bricht sich in neuerer Zeit die Erkenntnis Bahn, daß Paulus bereits in seinen Gemeinden, namentlich aber in Korinth, es mit Gegnern zu tun hat, die zweifellos von gnostischen Ideen beeinflußt sind [94]. Zwar ist es noch nicht jene ausgebildete

Bisping, Kommentar zum ersten Korintherbrief [2] 37; Joh. Weiß, Schriften des Neuen Testaments II [2] 81 f.; Gutjahr, Die Briefe des hl. Paulus II (1907) 55, nach Pieper, Missionspredigt 110, der selbst diese Meinung vertritt.

[92] 1 Kor 15, 36.

[93] Andere vertreten diese Auffassung, z. B. Haller, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches 286 f.: „Paulus hat dort den Hellenismus zu bekämpfen, nicht eine besondere Partei, etwa die Apolliner. Nein, der Hellenismus als solcher war ein absoluter Gegner der neujüdischen Auferstehungslehre." Staudt, Resurrection 12 meint, Paulus bekämpfe den hellenistischen Dualismus. Nach Schmiedel, Handkommentar 153 wird die Lehre aus philosophischer Abneigung gegen die Auferstehung des Fleisches bestritten; nach v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten 7 f., wegen ihrer Unvorstellbarkeit.

[94] Vgl. insbesondere Weinel, Die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe im Lichte des antignostischen Kampfes; Bousset, Kyrios-Christos S. VIII ff.; Reitzenstein, Die Formel Glaube, Liebe, Hoffnung bei Paulus, N. G. G. W. 1916, der in 1 Kor 13 die Gnosis entdeckt; Lütgert, Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth.

Gnosis, in der später der Kirche eine so große Gefahr entstand, aber es sind doch schon deutlich jene Ansätze, aus denen sich die großen gnostischen Häresien entwickelten. Das immer noch gehegte Bedenken, daß die Gnosis so früh noch nicht anzusetzen sei, ist aufzugeben. Wir müssen bedenken, daß die Gnosis keine spezifisch antichristliche Erscheinung ist, sondern daß sie außerhalb des Christentums wuchs. Das wird jetzt durch die neueren Forschungen bewiesen, die neben dem christlich beeinflußten Gnostizismus eine eigene hellenistisch-gnostische Literatur aufgedeckt haben [95]. Zwar ist die Datierung dieser Schriften nicht sicher, und vielleicht sind sie sogar erst für das dritte Jahrhundert n. Chr. anzusetzen [96], aber es kommt wirklich auf die Datierung dieser und jener uns zufällig erhaltenen Schriften nicht an, sondern auf die großen Ideenzusammenhänge [97]. Es fragt sich, ob diese oder jene Erscheinung, von der wir aus den neutestamentlichen Schriften Kenntnis haben, sich nicht am besten aus jener ganzen Geistesrichtung des Gnostizismus erklären läßt. Wenn nun die Einzelerscheinungen sich häufen, und gleichsam ein ganzer Gedankenkomplex solcher Anschauungen sich findet, die, sobald man sie unter den Begriff des Gnostizismus zusammenfaßt, ein einheitliches Gepräge und eine innere Geschlossenheit gewinnen, dann dürfen wir nicht zögern, die Gnosis wenistens in ihren Anfängen schon für diese Zeit anzusetzen, selbst wenn uns keine anderen Zeugnisse dafür vorliegen. Es kann nun nicht unsere Aufgabe sein, hier die Entstehungsgeschichte des Gnostizismus zu untersuchen. Es hat wohl Wendland [98] richtig geurteilt, wenn er

[95] Vgl. Bousset, Kyrios-Christos S. VIII f. Diese hellenistisch gnostische Literatur liegt vor in den hermetischen Traktaten, in den Oracula Chaldaica und anderen verwandten Erscheinungen, „sie dringt mit Numenios von Apamea in die philosophische Literatur ein, sie erstreckt sich mit ihrem Einfluß bis tief in die neuplatonische Philosophie".

[96] Bousset, Kyrios-Christos S. VIII f. Er rechnet jedoch mit der Möglichkeit, daß diese Schriften doch dem ersten Jahrhundert angehören könnten, vielleicht sei auch Philo in diesen Gedankenkreis zu stellen.

[97] Ders., a. a. O. S. X: „Denn es handelt sich hier ja nicht um Fragen der literarischen Abhängigkeit im einzelnen. Es wird kein Forscher behaupten wollen, daß Paulus gerade diese Hermetica gelesen habe, oder allgemein, daß das Christentum von dieser oder jener bestimmten Mysterienreligion abhängig sei. Nicht einmal die Frage, ob Paulus und Johannes mit Philo bekannt gewesen sei, wird sich erledigen lassen. Es kommt vielmehr auf die Erkenntnis großer geistiger Zusammenhänge an, auf die Einsicht, daß etwa mit den genannten Erscheinungen die geistige Sphäre umschrieben sei, innerhalb derer das Wachstum der christlichen Religion erfolgt ist, und aus der heraus ihre Entwickelung zu einem guten Teil verständlich wird." Es liegt mir natürlich vollständig fern, eine Abhängigkeit des Christentums von den synkretistischen Religionen zu behaupten.

[98] Die hellenistisch-römische Kultur [2 u. 3] 165.

schreibt: „Der ‚Gnostizismus‘ ist nach seinen Ursprüngen eine Teilerscheinung des mit Alexander und für die orientalischen Religionen schon früher beginnenden religionsgeschichtlichen Prozesses, dessen Wesen man mit den Schlagwörtern bezeichnen kann: Entwurzelung und nationale Entschränkung der Religionen, Austausch und Annäherung, Hellenisierung des Orientalischen, Vergeistigung durch spekulative Umdeutungen, Vertiefung durch die Bedürfnisse des besonders in den orientalischen Kulten gepflegten religiösen Individualismus.“ In manchen Punkten, namentlich in der tiefen Erlösungssehnsucht, stimmten diese Kulte mit dem Christentum überein. Kein Wunder ist es daher, wenn wir in der späteren Zeit deutlich das Bemühen dieser Kulte feststellen, sich mit dem Christentum als einem mächtigen Bundesgenossen der Erlösungsreligion zu vereinigen und so auch das Chritentum in den Strudel des Synkretismus hineinzuziehen [99]. Hatte man doch in der typologischen und symbolischen Auffassung ein Mittel, auch widersprechende Ansichten unter einen Hut zu bringen. Wenn aber die Gnosis schon vorchristlich ist, warum sollten sich derartige Beeinflussungen auf die christlichen Gemeinden nicht schon im apostolischen Zeitalter denken lassen? Es brauchen ja schließlich noch keine bewußten und absichtlichen Beeinflussungen angenommen zu werden. Die Existenz dieser Ideen an sich genügt, um eine Beeinflussung christlicher Gemeindemitglieder von ihnen in den Bereich der Möglichkeit zu ziehen.

Wir wollen nur kurz einige Grundgedanken der Gnosis schildern, aus denen heraus die Leugnung der Auferstehung verständlich erscheint, und die uns gleichzeitig deutlich das Vorhandensein gnostischer Ideen innerhalb der Gemeinde zeigen. Die Grundvoraussetzung der Gnosis ist ein strenger Dualismus zwischen Gott und Welt, Materiellem und Geistigem. Die Welt und die Materie sind an sich prinzipiell schlecht. Diese Auffassung führte in der Ethik einerseits zur Askese, indem man eben durch Abtötung des Leibes immer mehr der Materie abzusterben suchte, anderseits zum Libertinismus, indem man meinte, der Unterschied zwischen Geist und Materie sei derartig, daß selbst der größte Mißbrauch des materiellen Leibes dem Geiste nichts anhaben könnte. Tatsächlich finden wir sowohl die libertinistische wie die asketische Richtung in der korinthischen Gemeinde vertreten [100]. Mit diesem Dualismus, der sowohl zur Askese wie zum Libertinismus führte, hängt wohl auch die Leugnung der Totenauferstehung zusammen. Die Materie ist grundschlecht, und deshalb ist eine Auferstehung ein unerträg-

---

[99] Wendland, a. a. O. 167.

[100] Vgl. Lütgert, Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth 119 ff.

licher Gedanke[101]. Doch diese Verachtung der Materie erklärt nicht alles. Es kommt dazu jene Hochschätzung der Geistesgaben, die gerade in der korinthischen Gemeinde so stark wirkten und eine enthusiastische Frömmigkeit hervorriefen[102]. Die Korinther fühlten sich bereits satt, bereits reich geworden, sie wähnten schon zur Herrschaft gelangt zu sein. Es ist jener Enthusiasmus, der schon glaubt, in der Gegenwart das Vollkommene erreicht zu haben. Für ihn mag auch bereits die Totenauferstehung erfolgt sein[103]. Das Wort, mit dem Paulus 15, 34 diese Ausführungen schließt: „Werdet in gerechter Weise nüchtern und sündigt nicht", scheint nicht schlecht auf solche Schwarmgeisterei zu passen. Dies ist um so leichter zu verstehen, wenn Paulus bereits in Korinth die Neuschöpfung des Menschen in der Taufe mit der Totenauferstehung verglichen hat (vgl. Röm 6, 3 ff.). So erklärt sich, daß sie sich noch im Einklang mit der Glaubenspredigt wähnen konnten. Wenn auch schließlich der unmittelbare Zusammenhang eine solche Erklärung nicht fordert, so wird sie doch immerhin durch den ganzen Rahmen des Briefes wahrscheinlich gemacht[104], und mehr als Wahrscheinlichkeit beanspruchen wir nicht für unsere Darlegungen[105].

---

101 Vgl. Weinel, Die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe 377 ff., der zeigt, daß von dem dualistischen Standpunkt der Gnosis aus schließlich Weltgericht, Wiederkunft Christi, Totenauferstehung usw. hinfällig werden.

102 Vgl. Lütgert, a. a. O. 128 f. u. 117 ff.

103 Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt in diesem Punkt Schlatter. Die korinthische Theologie 28, der meint, die Leugnung der Totenauferstehung dadurch erklären zu können, daß man die Schrift überbieten will. „Eine Überbietung der Schrift kam aber auch dann zustande, wenn die Auferstehung deshalb unnötig wird, weil schon die Gegenwart das Vollkommene schafft." Dazu kann man an die Mahnung des Apostels 1 Kor 4, 16 erinnern: „Nicht hinaus über das, was geschrieben steht!" Vgl. zu dieser Stelle Lütgert, a. a. O. 97 f.

104 So urteilt auch Weinel, Die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe 383 f. Er führt weiterhin aus dem engeren Zusammenhang, um gnostische Einflüsse wahrscheinlich zu machen, folgendes an: 15, 32 erscheine auch der Libertinismus im Gefolge der Leugnung der Auferstehung. Indessen scheint mir hier Paulus nicht die Ansicht der Gegner wiederzugeben, sondern gerade dieselbe hierdurch ad absurdum zu führen. Der aus Vers 34 gezogene Grund wurde oben im Text schon erwähnt. 15, 23—28 werde vielleicht nicht ohne Absicht das ganze kirchliche antignostische Zukunftsbild so ausführlich entrollt. Das Argument aus der Taufe für die Toten scheine einen starken magischen Sakramentsglauben bei den Leugnern der Auferstehung vorauszusetzen. Dieser finde sich auch bei den Libertinern 1 Kor 10.

105 Bowen, Resurrection 76 ff. rechnet ebenfalls mit der Möglichkeit, daß die Leugnung der Auferstehung mit der beginnenden Gnosis in Korinth zusammenhänge. Zu einem sachlich immerhin noch sehr ähnlichen Ergebnis kommt auch Usteri, Paulinische Lehrbegriffe 362 ff., wenn er meint, es sei an allegorisierende, vielleicht geradezu antichiliastische Christen zu denken.

2. Der Beweis für die Tatsächlichkeit der Totenauferstehung.

a) Der unlösbare Zusammenhang zwischen der Auferstehung Christi und der Totenauferstehung (1 Kor 15, 13—19).

„Wenn es keine Totenauferstehung gibt, so ist auch Christus nicht auferstanden. Wenn aber Christus nicht auferstanden ist, so ist unsere Predigt ohne Inhalt und euer Glaube ohne Inhalt. Und wir werden als falsche Zeugen Gottes erfunden, weil wir bezeugt haben gegen Gott, daß er Christus auferweckt habe, den er nicht auferweckt hat, wenn überhaupt die Toten nicht auferstehen. Denn wenn Tote nicht auferstehen, so ist auch Christus nicht auferstanden. Wenn aber Christus nicht auferstanden ist, so ist euer Glaube vergeblich, so seid ihr noch in euren Sünden. Dann sind auch die in Christus Entschlafenen verloren. Wenn wir allein in diesem Leben auf Christus unsere Hoffnung gesetzt haben, so sind wir bemitleidenswerter als alle Menschen."

Vers 13—19 führt Paulus zunächst die Auferstehungsleugner ad absurdum, indem er ihnen die ungeheuerlichen Konsequenzen ihrer Leugnung vor Augen führt. Der Hauptgedanke, der den ganzen Abschnitt durchzieht, ist der, daß mit der Leugnung der Totenauferstehung auch die Auferstehung Christi hinfällig wird[106]. Während sonst Paulus von der Auferstehung Christi ausgehend die Auferstehung der Gläubigen folgert (1 Thess 4, 14; 1 Kor 6, 14; 1 Kor 15, 21; 2 Kor 4, 14), nimmt er hier (Vers 13, 15, 16) beim zweiten Glied seinen Ausgangspunkt, außerdem verläuft der Schluß hier in negierender Form[107]. Diese Beweisführung kann nur von der paulinischen Lehre von der innigen Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christus aus verstanden werden. Die Christen sind Glieder eines großen Leibes, dessen Haupt Christus ist. Diese innigste Lebensgemeinschaft bewirkt, daß alles, was an Christus geschieht, auch an seinen Gläubigen geschieht. Christi Werke werden gleichsam die Werke der Gläubigen, was von Christus gilt, das gilt auch von seinen Gläubigen[108]. Wie Christus von den Toten auferstanden ist, so müssen auch die Christen von den Toten auferstehen. Vorwegnehmend geschieht diese Auferstehung schon in der Taufe[109], und sie wird voll und ganz bei der

---

106 „Wenn es keine Totenauferstehung gibt, ist auch Christus nicht auferstanden" (Vers 13); „. . . Christus, den er nicht erweckte, wenn überhaupt Tote nicht auferstehen" (Vers 15); „. . . denn wenn Tote nicht auferstehen, ist auch Christus nicht auferstanden" (Vers 16).

107 Vgl. Deißner, Auferstehungshoffnung 19.

108 Vgl. Bartmann, Paulus 74—112. 109 Röm 6, 3 ff.

Parusie eintreten[110]. So real und unverbrüchlich und unter allen Umständen gültig denkt Paulus sich diese Lebensgemeinschaft, daß auch umgekehrt das, was von den Gläubigen gilt, auch von Christus ausgesagt werden muß. „Wenn es keine Totenauferstehung gibt, dann ist auch Christus nicht auferstanden" (Vers 13). Wenn aber Christus nicht auferstanden ist, dann ist inhaltsleer (*κενόν*) die Predigt des Apostels, denn die apostolische Predigt hatte die Verkündigung vom gekreuzigten, auferstandenen und nun lebendig im Himmel wohnenden Christus zum Mittelpunkt. Ja, diese innige Gemeinschaft mit dem auferstandenen und erhöhten Christus bildete gleichsam das Wesen des Christentums. War aber Christus nicht auferstanden, weilte er also noch unter den Toten, so war eine solche Verbindung mit Christus nicht möglich[111]. So wäre denn tatsächlich die apostolische Verkündigung, jenes Wesenspunktes beraubt, inhaltsleer. Damit war aber auch gleichzeitig der Glaube der Korinther inhaltsleer (Vers 14). Gründete er doch auf dieser Predigt. Die Apostel selbst waren dann als Falschlehrer gebrandmarkt, weil sie wider Gott (*κατὰ τοῦ ϑεοῦ*) fälschlich bezeugen, Jesus sei von den Toten erweckt worden. Dann ist auch der Glaube der Korinther vergeblich (*ματαία*). Der Unterschied zu *κενόν* (Vers 14), das die Folgerung nach der objektiven Seite zieht, liegt darin, daß sie hier nach der subjektiven Seite gezogen wird. Ja, dann sind die Korinther noch in ihren Sünden (Vers 17); und auch die bereits in Christo Entschlafenen sind verloren (Vers 18). Wie sollen wir diese Einschätzung der Auferstehung im Rahmen der Erlösungslehre verstehen? Hat Christus nicht durch seinen Kreuzestod die Erlösung bewirkt? Ganz gewiß ist auch nach Paulus „Christus gestorben für unsere Sünden" (1 Kor 15, 3). Der Kreuzestod ist das stellvertretende Sühneleiden (Röm 3, 25; 1 Kor 11, 24; Eph 5, 2). Daneben hat Paulus auch noch eine andere Auffassung der Erlösung, die man richtig als die physisch-mystische Erlösungslehre zu bezeichnen pflegt[112]. Von ihr aus gewinnt unsere Stelle helles Licht. Die Erlösung ist wesentlich Befreiung von der Sünde und ihren Folgen. Zu diesen gehören aber auch Tod und Vergänglichkeit, denn erst durch die Sünde ist der Tod in die Welt gekommen und vom ersten Adam auf alle Menschen übergegangen[113]. Beim Menschen hat die Sünde in der *σάρξ*

---

[110] 1 Thess 4, 14; 1 Kor 6, 14; 15, 21 ff.; 2 Kor 4, 14.

[111] Auch hier ist an die oben (S. 142 ff.) entwickelte psychologische Anschauung des Apostels zu erinnern, nach der ein eigentliches Leben nur in einem Leib gedacht werden kann.

[112] Vgl. zum Folgenden Schauf, Die Lehre des heiligen Paulus von der Auferstehung im Rahmen seiner physisch-mystischen Erlösungsvorstellung, in: Theologie und Glaube XII (1922) 65—72 und Feine, Theologie[4] 191 ff. und die dort angeführte Literatur.

[113] 1 Kor 15, 21; Röm 5, 12. 18.

ihren Sitz aufgeschlagen [114] und mit ihr Tod und Vergänglichkeit. Christus erschien nun in der Gleichgestalt des Sündenfleisches (Röm 8, 3), was nicht im ethischen Sinne, sondern im physischen Sinne als „dem Tod und der Vergänglichkeit unterworfen" aufzufassen ist. Nun hat Gott die Sünde im Fleisch verurteilt [115], indem er das Fleisch entrechtete durch die Auferweckung Jesu von den Toten. Nicht etwa durch Jesu heiligen Lebenswandel wurde die *σάρξ* besiegt, sondern dadurch, daß Gott Christus durch das Pneuma von den Toten auferweckte. So war in dem auferstandenen Christus alles beseitigt, was irgendwie mit der Sünde zusammenhing, so wurde er der „auserwählte Gottessohn in Kraft nach dem Geist der Heiligung aus einer Auferstehung von den Toten" (Röm 1, 4). In Christus als dem Haupt einer neuen Menschheit hat nun auch objektiv die übrige Menschheit das Heil gewonnen. Wir sehen, welch eine zentrale Stellung die Auferstehung Jesu in dieser Lehre einnimmt. Christus „ist hingegeben wegen unserer Sünden und auferstanden wegen unserer Rechtfertigung" (Röm 4, 25). Wäre Christus nicht auferstanden, dann wäre die Sünde nicht vollständig besiegt, dann herrschte sie noch durch den Tod in unserem Fleisch, dann wären wir also noch in unseren Sünden (Vers 18), dann wären auch die Toten in Christus verloren (Vers 19) [116].

Die Christen selbst wären dann beklagenswerter als alle Menschen, weil sie nur in diesem Leben auf Christus ihre Hoffnung gesetzt haben (Vers 19) [117]. Ja, sind die Toten in Christo verloren, dann sind fürwahr die Christen, die viele Entbehrungen und

---

[114] Vgl. vor allem Gal 5; Röm 7, 8. [115] Röm 8, 3 f.

[116] Eine andere Erklärung dieses Abschnittes gibt Deißmann, In Christo Jesu 106 f. Er lehnt es ab, daß von der Auferstehung die Heilsbedeutung des Todes Christi abhänge. „Die sachlich wie rethorisch gleich vollendete Geschlossenheit des Kontextes tritt nur dann zutage, wenn man in dem *ἐν Χριστῷ* das lösende Wort sieht. Durch das *καί* nach *ἄρα* werden auch die *ὑμεῖς* in den Gedankenkreis des *ἐν Χριστῷ* ausdrücklich eingeschlossen, wie sie ja auch im folgenden Verse *ἠλπικότες* genannt werden. So ist mit einem Schlage die Meinung des Apostels klar: wenn Christus nicht auferstanden ist, dann könnt ihr nicht *ἐν* (dem auferstandenen) *Χριστῷ* sein, dann ist eure *πίστις*, die *ἐν Χριστῷ* ihren Bestand hat, eitel, dann seid ihr . . . noch *ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν* (anstatt *ἐν Χριστῷ*)." Indessen redet Paulus hier nicht direkt von der Beziehung des Kreuzestodes zur Auferstehung. Er reflektiert gar nicht darüber, was ein Kreuzestod ohne Auferstehung bedeute. Für ihn gehören eben beide zusammen (s. oben S. 153 f.). Im einzelnen dürfte es unhaltbar sein, die *ὑμεῖς* in *ἐν Χριστῷ* ausdrücklich eingeschlossen sein zu lassen. Das *καί* bezeichnet einfach, daß die schlechten Folgen außer den Lebenden auch die Toten treffen, anders nichts.

[117] Das *καί* ist nur auf *ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ* bezogen mit Kabisch, a. a. O 12 f. gegen Seisenberger, a. a. O. 61; sprachlich wie sachlich ist beides möglich.

Selbstüberwindungen mit dem Glauben auf sich genommen haben, beklagenswerter als alle Menschen.

b) Christus, der auferstandene zweite Adam, der Stammvater der auferstandenen Menschheit (1 Kor 15, 20—22).

20. *Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*	20. Nun ist aber Christus von den Toten auferweckt, der Erstling der Entschlafenen.
21. *ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν.*	21. Denn da durch einen Menschen der Tod, so auch durch einen Menschen Totenauferstehung.
22. *ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ 'Αδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.*	22. Denn wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden.

Die schlimmen Folgerungen der Verse 13—19 braucht Paulus nicht zu ziehen, denn Christus ist tatsächlich auferstanden (Vers 20). Niemand kann dies nach den in Vers 1—11 geführten Nachweisen bestreiten. Damit ist aber dann auch die Auferstehung der Christen nach Paulus sichergestellt. Das ist bei dem Gedanken von der innigen Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christus, den wir schon zum Verständnis des vorigen Abschnittes herangezogen, nicht mehr zweifelhaft[118]. Wesentlich ist es auch dieser Gedanke, der diesen Ausführungen zugrunde liegt. Christus ist auferstanden als „Erstling der Entschlafenen" (*ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*). Wie ein Erstling nicht gedacht werden kann ohne andere, die ihm nachfolgen, so verlangt schon die Tatsache, daß Christus der „Erstling der Entschlafenen" ist, daß ihm andere nachfolgen[119]. Noch prägnanter wird jene Auffassung, wenn wir bedenken, daß *ἀπαρχή* auch die Erstlingsfrucht der Ernte bezeichnet[120]. Wie nun mit der Erstlingsfrucht die Ernte überhaupt anhebt, so ist auch Christi Auferstehung nur der Anfang der Totenauferstehung[121].

---

[118] Wenn wir hier schon den Römerbrief heranziehen wollen, so müssen wir auf Röm 6, 3 ff. aufmerksam machen. In der Taufe sind die Gläubigen Christo gleichgestaltet worden in seinem Tode. Wer ihm aber im Tode gleich wird, der wird es auch in der Auferstehung sein.

[119] Sehr gut drückt dies auch Bowen, Resurrection 71 aus. „Messiah is the first-fruits, i. e. what has happened to him is precisely, what is to happen to all believers, only it has happend to him first. That is the only point of difference, in his case the resurrection came in three days after death, for others it is a matter of months or years. But the resurrection in each case is the same thing."

[120] Vgl. Bisping, Der erste Korintherbrief 285.

[121] An die durch Elias, Elisäus und Christus selbst bewirkten Totenerweckungen ist nicht gedacht. Diese sind nach Thomas ab actuali morte entrissen. Der Tod wurde für sie nur noch einmal hinausgeschoben, aber nicht überwunden; vgl. Klüpfel, a. a. O. 37; Bisping, Der erste Korintherbrief 285.

Diesen Gedanken begründet nun Paulus damit, daß er Christus in Parallele setzt zu Adam. Christus ist gleichsam der zweite Adam und als solcher das Haupt einer neuen Menschheitsordnung. Wie durch den ersten Adam die Sünde und der Tod in die Welt kamen, so durch den zweiten Adam die Totenauferstehung. Wie in dem ersten Adam alle sterben, so werden auch in Christus, dem zweiten Adam, alle lebendig gemacht. Es genügt *ἐν Χριστῷ* zu sein, d. h. in der Lebensgemeinschaft mit Christus zu stehen, um sicher zu sein, dereinst lebendig gemacht zu werden [122]. In ähnlicher Weise beweist der Apostel Röm 5 aus der Adam-Christus-Parallele die Universalität der Gnade.

c) Die Besiegung des Todes als des letzten Feindes (15, 26).

Christus muß herrschen, bis er alle seine Feinde unter den Schemel seiner Füße gelegt hat (Vers 25). Als letzter Feind wird der Tod besiegt. Was kann aber die Besiegung des Todes anderes bedeuten als Auferstehung von den Toten? Wenn auch der Tod, wie so oft bei Griechen [123] und Juden [124], an dieser Stelle personifiziert ist, wie es wahrscheinlich ist [125], so kann doch nur dann von einer Vernichtung der Todesmacht gesprochen werden, wenn tatsächlich in der Auferstehung sich die Todesmacht als gebrochen erweist. An eine endgültige Bekehrung aller zu denken, zwingt uns der Vers nicht [126].

d) Die Taufe für die Toten als Beweis der Totenauferstehung (1 Kor 15, 29).

Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν;

„Denn was werden die tun, die sich für die Toten taufen lassen? Wenn Tote überhaupt nicht auferstehen, was lassen sie sich dennoch für sie taufen?“

Diese Stelle hat der Exegese außerordentliche Schwierigkeiten bereitet und zu den mannigfachsten Erklärungsversuchen geführt, von denen nur einige kurz erwähnt seien [127]. Man hat unter Berufung auf Mk 10, 38 *βαπτίζεσθαι* im Sinne von „leiden“ ge-

[122] Ob mit dem *πάντες* im zweiten Fall alle Menschen gemeint sein können, ist später zu erörtern. Unten Abschn. D VII.

[123] Belege und Literatur bei Ubbink, Het eeuvige leven LXII A. 98.

[124] Bousset, Religion² 290, 341.

[125] Vgl. Dibelius, Geisterwelt 114—118. J. Weiß, Urchristentum 412.

[126] Diese Frage muß später erörtert werden. Unter Abschn. D VII.

[127] Vgl. Seisenberger, Auferstehung des Fleisches 92—103, der 9 verschiedene Ansichten anführt; den kurzen Überblick bei Bisping, Der erste Korintherbrief, 292 f. Schäfer, Erklärung der beiden Briefe an die Korinther 322 f.

nommen und an die Übernahme freiwilliger Bußübungen für die Toten gedacht. Andere fassen *ὑπέρ* im örtlichen Sinne und glauben, daß die Taufe über den Toten, d. h. über den Gräbern gespendet wurde. Indessen findet sich diese örtliche Bedeutung von *ὑπέρ* an keiner Stelle im NT und eine solche Sitte ist vollständig unbekannt. Man glaubte auch eine Anspielung auf die Worte des Taufsymbolums zu finden: *εἰς νεκρῶν ἀνάστασιν*, auf welche Worte hin man dann getauft worden wäre. Andere meinen, es sei zu *νεκρῶν*: *σωμάτων* zu ergänzen. Die sich taufen lassen, stellen Tote dar, indem im Unter- und Emportauchen Tod und Auferstehung versinnbildet wird. Wieder andere meinen, durch die Taufe würden wir für die Welt tot. Einzelne ergänzen zu *νεκρῶν: ἔργων*. Auch an den baptismus clinicorum, an die Taufe auf dem Krankenbett, hat man gedacht. Indessen sind all diese Erklärungen willkürlich z. T. sogar wortwidrig und mit dem Text schlechthin unvereinbar. Das gilt auch für die Erklärung Bachmanns [128], nach dem die *βαπτιζόμενοι* und die *νεκροί* dieselben sind. Wir hätten eine Breviloquenz vor uns; *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* bedeute „für sich als die künftig Toten“. Wollen wir dem Text gerecht werden, so können wir nur an eine stellvertretende Taufe für, d. h. zugunsten der Toten denken [129].

Auch geschichtliche Erwägungen führen uns zu dieser Annahme. Eine solche stellvertretende Taufe für die Toten ist nämlich noch bis ins 2. und 3. Jahrhundert nachweisbar. Darüber schreibt Lietzmann [130]: „Die Sitte der Vikariatstaufe, d. h. daß man sich für einen ungetauft Verstorbenen stellvertretend taufen ließ, hat sich in Sekten noch lange gehalten. Joh. Chrysostomus z. St. (t. X. p. 378^{c} Montf.) berichtet von den Marcioniten: „*Ἐπειδὰν γάρ τις κατηχούμενος ἀπέλθῃ παρ' αὐτοῖς, τὸν ζῶντα ὑπὸ τὴν κλίνην τοῦ τετελευτηκότος κρύψαντες προσίασι τῷ νεκρῷ καὶ διαλέγονται καὶ πυνθάνονται εἰ βούλοιτο λαβεῖν τὸ βάπτισμα· εἶτα ἐκείνου μηδὲν ἀποκρινομένου ὁ κεκρυμμένος κάτωθεν ἀντ' ἐκείνου φησίν, ὅτι δὴ βούλοιτο βαπτισθῆναι, καὶ οὕτω βαπτίζουσιν αὐτὸν ἀντὶ τοῦ ἀπελθόντος*“ (= Catene 310). Epiphanius haer. 28, 6 kennt die gleiche Sitte als *παράδοσις* bei den Kerinthianern, auch Tertullian, de resurr. 48 adv. Marc. V 10 weist auf sie hin. In Afrika spendete man (vgl. Philastrius haer. 49 über Montanisten) den Toten selbst Taufe und Abendmahl. Vgl. Conc. Carth. III. (397) c. 6 item placuit, ut corporibus defunctorum eucharistia non detur . . . . deinde cavendum est, ne mortuos etiam baptizari posse fratrum infirmitas credat“ [131].

---

128 Der erste Korintherbrief 455 ff. bis 458.
129 So sehr viele s. Schäfer, a. a. O. 323 A. 1.
130 An die Korinther 83.
131 Wohl mit Unrecht sucht Bachmann, Der erste Korinther-

Wir sehen, daß abgesehen von den Montanisten diese Sitte sich gerade in gnostischen Kreisen erhalten hat. Das paßt zu unserer Auffassung, daß die Leugner der Auferstehung irgendwie von gnostischen Tendenzen beeinflußt gewesen sein mußten. Es ist wirklich auffallend, daß Paulus diesen Auferstehungsleugnern gegenüber mit der Taufe für die Toten argumentieren konnte. Diese Gegner, die Paulus hier bekämpft, konnten ihm doch nicht einfach entgegnen, daß diese etwas Törichtes tun. Nein, sie müssen diesen magischen Sakramentsglauben irgendwie geteilt haben [132]. Nun findet sich jene magische Auffassung des Sakraments gerade in den Kreisen der Gnostiker. Das gilt nicht nur für die späteren Gnostiker, sondern auch schon für die Ansätze der Gnosis, die wir glauben in Korinth feststellen zu können (s. S. 148 ff.). Schon bei den Libertinern (1 Kor 10) tritt uns dieser magische Sakramentsglaube entgegen [133]. Gnostisch beeinflußte Kreise sehen wir also diese Praxis der Taufe für die Toten üben, und gnostisch beeinflußt müssen auch jene Kreise sein, denen gegenüber ein solches Argument Beweiskraft hat. Es liegt da nun wirklich der Gedanke nahe, die *βαπτιζόμενοι* und die Auferstehungsleugner zu identifizieren. Tatsächlich werden wir sehen, daß sonst diese Stelle einfach unverständlich bleibt. Nehmen wir einmal an, beide wären nicht identisch. Paulus kann sich mit seinem Argument nur an die Gemeinde allgemein oder an jene Leugner wenden. Was nützt es der Gemeinde, die durch die Leugner vielleicht auch im Auferstehungsglauben wankend geworden ist, zu wissen, daß das Tun jener *βαπτιζόμενοι* eine Torheit ist, wenn diese der Gemeinde einfach fremd gegenüberstanden [134]. Bei dem streng exklusiven Charakter des Christentums ist es eine geschichtliche Unmöglichkeit, daß aber irgend eine Gruppe mit religiösen Übungen außerhalb der Gemeinde bei dieser in solchem Ansehen gestanden haben sollte, daß Paulus auf diese bezugnehmend argumentieren konnte. Es können auch nicht etwa andere Christen als die Leugner gewesen sein, denn diesen gegenüber brauchte die Totenauferstehung nicht bewiesen zu werden, und hätten die Leugner nicht zum mindesten deren Ansicht geteilt, wäre die ganze Argumentation verfehlt. Dasselbe gilt auch, wenn sich Paulus direkt an die Leugner wendet, was am wahrscheinlichsten ist. Es können einer-

---

brief 355 f., den Wert dieser Zeugnisse abzuschwächen. Desgl. bezweifelt Anrich, Mysterium [3] 119, daß mit dem *νεκροί* bei den oben angeführten Zeugnissen verstorbene Christen gemeint seien.

[132] Vgl. Weinel, Die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe 384.

[133] S. vor. Anm.

[134] Daechsel, Paulus II 159, denkt an die heidnischen Genossen in den Mysterienkulten.

seits nur Christen gemeint sein, anderseits müssen die Leugner diese Ansicht teilen, da aber wiederum nicht alle Christen diesem Brauch huldigen, denn sonst würde Paulus hier nicht unvermittelt die dritte Person statt der zweiten gebrauchen, so ist es doch das Wahrscheinlichste, daß die Leugner und die *βαπτιζόμενοι* zu identifizieren sind [135]. Diese Ansicht muß um so sicherer erscheinen, als hierbei die ganze Argumentation restlos verständlich wird. Es ist nicht gesagt, daß diese Taufe für die Toten direkt aus gnostischen Kreisen entlehnt ist. Sie kann sehr wohl unter dem Einfluß gnostischer Ideen im Christentum sich erstmalig entwickelt haben. Darum ist die Suche nach außerchristlichen Parallelen nicht notwendig für unsere Auffassung [136]. Der Apostel will hier zeigen, daß das eigene Handeln dieser Leute ihrer Auferstehungsleugnung widerspricht. Sachlich wird dieser Gedanke an V. 19 anknüpfen. Wenn nämlich, wie Paulus gezeigt hat, ohne Auferstehung die Toten verloren sind, dann ist es zwecklos, sich noch für sie taufen

---

[135] Ganz interessant sind die Ausführungen Seisenbergers, Auferstehung des Fleisches 101 f., der auch fühlt, daß eigentlich keine andere Lösung dem Text gerecht wird, der aber durch die Meinung, daß Paulus dann unmöglich die Sache so hätte verwenden können, von der richtigen Auffassung abgebracht wird: „Immerhin ist aber anzunehmen, daß die Betreffenden in irgend einer Weise an den christlichen Dogmen partizipierten und also den Christen näher standen als bloße Heiden, einmal weil sie sonst an diesem abergläubischen Gebrauche kein Interesse gehabt hätten, dann weil ein bloß heidnisches Verfahren für die Christen kein passendes und schlagendes Argument darbieten und vom Apostel daher auch nicht dazu benützt werden würde. Keineswegs aber können die Leugner der Auferstehung selbst, wie angenommen wurde, dieser Sitte gehuldigt haben, denn diese standen innerhalb der christlichen Gemeinde, und dann hätten sie ja doch unmöglich den Widerspruch zwischen ihrer Theorie und Praxis übersehen können, da diese aufgehoben, was jene behauptet hätte.“ Was zunächst den letzten Grund anbetrifft, so konnten sie sehr wohl vom Standpunkt der hellenistischen Unsterblichkeitslehre aus Auferstehungsleugnung und Sorge für die Toten miteinander vermengen. „Das wäre insofern gut zu denken, als sie ihre Vikariatstaufe nach Art des Seelenkultus, um das Los der abgeschiedenen unseligen Seelen zu verbessern, geübt haben könnten“ (Joh. Weiß, Erst. Kor. 363 f.). Wie aber Seisenberger sich das denkt, daß sie „in irgendeiner Weise an den christlichen Dogmen partizipierten“, ohne daß sie Christen waren, kann ich mir in der Geschichte des Urchristentums nicht vorstellen, erst recht nicht, wie Paulus mit Anschauungen derartiger Personen argumentiert.

[136] Gewöhnlich denkt man an eine Entlehnung aus der Praxis der orphischen Sekte. Z. B. Lietzmann, An die Korinther 83, erinnert an die Feier der dionysischen Orgien für ungeweihte Verstorbene. Orphica fr. 208. Vgl. auch Blaß bei Hollmann, Urchristentum in Korinth, Leipzig 1903. Schweitzer, Paulinische Forschung 165, meint aber, daß das Suchen nach heidnischen Paralellen erfolglos verlaufen sei. Gleichfalls weist Reitzenstein, Religionsgeschichte und Eschatologie 9 A. 1, den Vergleich mit orphischen Sühnungen für Gestorbene ab.

zu lassen. Der ganzen Argumentation liegt wieder jene psychologische Auffassung zugrunde, für die ein wahres Leben ohne Leib nicht denkbar ist.

Die Hauptschwierigkeit, die man in dieser Stelle findet, ist, daß Paulus diesen magischen Gebrauch zu billigen scheint. Wie steht es damit? Von einer direkten Billigung kann keine Rede sein [137]. Wenn es auch nicht richtig ist, in dem Gebrauch der dritten Person eine förmliche Mißbilligung und einen förmlichen Tadel zu erblicken [138], so ist auf jeden Fall jener Wechsel der Person nicht unbeabsichtigt [139]. Paulus sagt nicht: was tun wir oder was tut ihr, nein, was tun sie. Damit ist es ausgeschlossen, daß wir einen allgemein christlichen Gebrauch vor uns haben. Paulus billigt den Brauch nicht, noch mißbilligt er ihn. Warum nimmt er nicht energisch dagegen Stellung? Hat er vielleicht selbst diesen Glauben geteilt? Diese Frage ist nicht leicht zu beantworten. Soviel steht fest, er konnte damals in diesem Glauben keine Gefahr sehen weder für den Glauben, noch das religiöse Leben der Gemeinde, denn sonst hätte er sicherlich dagegen Stellung genommen. Sicher ist auch, daß er diesen Brauch nicht als christliches Gut verkündet und einführt. Wäre er von der Wirksamkeit jener Taufe überzeugt gewesen, wäre sie eine vom Christentum verbürgte Einrichtung gewesen, dann wäre es des Apostels Pflicht gewesen, diesen Brauch überall einzuführen, dann hätte er auch hier nicht in der dritten, sondern in der ersten Person schreiben müssen [140]. Ob der Apostel aber nur aus reiner Taktik und Schonung für die Betreffenden so unentschieden handelt, oder ob er für seine Person doch den Brauch billigt, wer will das entscheiden? [141] Ganz unmöglich ist es nicht, daß er in dem Glauben, der sich in diesem Brauche aussprach, in jener Liebe und Sorge, die auch die Toten nicht vergißt und in der gewiß von Gebeten begleiteten Handlung immerhin etwas Wertvolles

---

[137] Gegen Weinel, Theol.³ 304: „Paulus hat an die Wirkung des Sakraments auch da geglaubt, wo es ex opere operato noch einem lieben Toten zur ewigen Seligkeit verhelfen sollte, der ohne die übernatürliche Weihe gestorben war."

[138] Atzberger, Eschatologie 280, findet, daß Paulus diesen Brauch tadelt.

[139] Eine direkte Mißbilligung finden in dem Gebrauch der dritten Person z. B. Bisping, Erster Korintherbrief 293; Seisenberger, Auferstehung des Fleisches 102. Ubbink, Het eeuvige leven 120, findet auch, daß Paulus die Praxis nicht gebilligt habe. W. A. Cox, a. a. O. 434—439, meint, Paulus habe die Praxis weder gebilligt, noch mißbilligt. Er schließt sich Ambrosiaster an: „non factum illorum probat, sed fixam fidem in resurrectione ostendit" und meint: „nor can St. Paul have aught but sympathy with a love that did not forget and would not despair" (439).

[140] Seisenberger, Auferstehung des Fleisches 101.

[141] Vgl. Joh. Weiß, Erster Korintherbrief 363.

erblickte[142]. Paulus war auch ein Kind seiner Zeit. In dem, was ihm nicht geoffenbart war, konnte auch er Anschauungen seiner Zeit teilen, und das hat er selbstverständlich auch getan. Nie aber hat er diese als christliche Lehre verkündet. In diesem Punkt nimmt Paulus zu den gnostischen Strömungen eine Stellung ein, wie sie uns auch an anderen Stellen seiner Briefe entgegentritt. Er hat offenbar die großen Gefahren dieser Strömung noch nicht erkannt, wahrscheinlich waren sie auch noch nicht so offen in die Erscheinung getreten; so sucht er einen vermittelnden Weg. Wir finden bei ihm noch nicht jene scharfe antithetische Polemik, wie sie später die Kirche gegen die Gnostiker zu führen hatte. Gerade hierin sieht Weinel[143] ein Zeichen für die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe.

e) Die Gefahren und Leiden der Glaubensprediger zeugen für die Auferstehung (30—32).

„Wozu schweben wir denn jeden Tag in Gefahr? Tag für Tag sterbe ich, Brüder, (bin ich in Todesgefahr) bei dem Ruhm an euch, Brüder, den ich in Christus Jesus, unserem Herrn habe. Wenn ich nach Menschenweise in Ephesus mit wilden Tieren kämpfte, was nützt es mir? Wenn Tote nicht auferstehen, laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot.“

Paulus weist hier auf die vielen Gefahren hin, die er und seine Genossen auf sich nahmen. Täglich ist er in Todesgefahr[144]. In Ephesus hatte er selbst mit wilden Tieren zu kämpfen gehabt. Diese Stelle ist nicht wörtlich aufzufassen, denn weder die Apostelgeschichte weiß von einem Tierkampf des Paulus zu berichten, noch erwähnt er selbst einen solchen bei der genauen Aufzählung seiner Leiden (2 Kor 11, 23—29). Als römischer Bürger konnte er zudem zu dieser Strafe nicht verurteilt werden, ohne daß ihm das Bürgerrecht entzogen wurde. Dieses besaß er aber noch später bei seiner Gefangennahme in Cäsarea[145]. Wir müssen also die Stelle bildlich verstehen und denken am besten wohl an Menschen, die in ihrem wilden Gebaren Tieren, Bestien, zu vergleichen

---

[142] Ubbink, a. a. O. 120, meint, Paulus wolle vielleicht ähnlich wie V. 34 das Nähere einer mündlichen Belehrung vorbehalten, dann läge darin ein Fingerzeig, daß Paulus trotz des Verkehrten in dieser Sitte doch das Gute erkannte.

[143] Die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe im Lichte des antignostischen Kampfes. Dort auch Belege für die sonstige Stellungnahme zum Gnostizismus.

[144] Ἀποθνήσκω hier nach Röm 8, 36; 2 Kor 4, 11; 11, 23 gleich „ich bin in Todesgefahr“, Lietzmann, z. St.

[145] Vgl. Lietzmann, 1 Kor 152; Seisenberger, a. a.O. 108.

waren [146]. Doch bleibt diese Stelle ein Problem. Mit der Leugnung der Auferstehung fällt dem Apostel die Leugnung der jenseitigen Glückseligkeit zusammen. Gibt es keine Auferstehung, dann gibt es auch keine Jenseitshoffnung, dann heißt es, im Diesseits das Leben zu genießen: „Laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot" (15, 32) [147]. Würden meine Begleiter und ich, so meint Paulus, derartige Gefahren auf uns nehmen, wenn Tote nicht auferstehen? Wie wir bereits sahen [148], kennt Paulus hier nur eine eigentliche Unsterblichkeit in Verbindung mit der Auferstehung. Der gnostische Gedanke an eine Unsterblichkeit der Seele ohne Verbindung mit dem Körper kommt ihm nicht.

Zum Schluß dieses Abschnittes ermahnt Paulus die Korinther, sich nicht täuschen zu lassen. „Schlechter Umgang verdirbt gute Sitten." Es ist nicht ganz klar, wen Paulus mit dem schlechten Umgang bezeichnen will. An die Auferstehungsleugner denkt er schwerlich, denn diese rechnet er noch zur Gemeinde.

Vielleicht dürfen wir an solche heidnische Kreise denken, die eben diese gnostisierende Bewegung in der Gemeinde hervorgerufen hatten. Vielleicht lag von deren Seite eine bewußte Einwirkung auf die Gemeinde vor. Wenn der Apostel weiterhin mahnt: „Werdet nüchtern in gerechter Weise und sündiget nicht", so dürfte hierin wohl, wie wir schon sahen (oben S. 151), eine Warnung vor Schwarmgeistern liegen. Vielleicht dürfen wir auch in dem Schlußsatz: „Einige haben keine Erkenntnis Gottes, zur Beschämung sage ich es euch", eine Polemik gegen diese Kreise sehen, die sich gerade eine besondere Kenntnis anmaßten und darauf pochten. Ihnen sagt Paulus nun zur Beschämung, daß, mögen sie andere Kenntnisse besitzen, ihnen die Kenntnis Gottes aber abgeht.

Als weitere Beweisgründe für die Tatsächlichkeit der Auferstehung nach Paulus kann man sich auf das Vorhandensein des Geistes im Christen und auf dessen Wirkungen berufen [149]. Indessen erscheint es uns ratsamer, hiervon in einem anderen Zusammenhang zu reden.

---

146 Seisenberger, a. a. O. 108.

147 Man glaubt vielfach, wegen dieser Stelle Paulus den Vorwurf des Eudämonismus machen bzw. ihn dagegen rechtfertigen zu müssen. Ich meine, daß man von dieser Fragestellung überhaupt Abstand nehmen und sich doch hüten sollte, wenn vielleicht auch nur unbewußt, Paulus durch die Brille der Kantschen Ethik zu beurteilen.

148 Oben S. 144 ff.

149 So Prat, a. a. O. II 501 f., der im ganzen 10 Gründe für die Tatsächlichkeit der Auferstehung anzuführen weiß, von denen er aber selbst sagt, daß sie sich zum Teil decken. Die ersten 5 sind bereits durch die bisherigen Ausführungen erledigt, darum seien nur noch die übrigen genannt: „6: L'argu-

V. Der Auferstehungsleib.

1. Die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes.

Die weiten jüdischen Kreise, die namentlich unter dem Einfluß der Pharisäer standen, stellten sich die Auferstehung durchaus fleischlich-sinnlich vor. Genau derselbe Leib mit allen seinen Teilen würde wieder auferstehen, wie wir ihn auf Erden getragen haben [1]. Auch die korinthischen Leugner der Auferstehung hatten eine ähnlich massive Ansicht. Und gerade diese wird dazu beigetragen haben, die Auferstehung um so mehr zu bezweifeln.

Es ist nun interessant, wie Paulus, der geborene Pharisäer, bei dem allerstrengsten Festhalten an der Auferstehung doch nicht jene materielle Vorstellung der Pharisäer teilt, sondern eine Auferstehungslehre vertritt, wie sie uns von Jesus in den Evangelien berichtet wird, der auf die verfängliche Frage der Sadduzäer, wessen Weib die Frau bei der Auferstehung sein wird, die hier auf Erden sieben Männer gehabt hat, antwortet: „Sie heiraten nicht, noch werden sie verheiratet, sondern sie werden sein wie die Engel“ [2].

Am eingehendsten spricht sich Paulus über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes 1 Kor 15, 35—50 aus, welchen Abschnitt wir deshalb auch unseren Ausführungen zugrunde legen wollen.

Paulus antwortet hier auf die Frage der Korinther: (*πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται;*) (V. 35) „Wie werden die Toten auferweckt, mit welchem Leibe kommen sie?“ Wir sehen hieraus die Unfähigkeit der Korinther, sich die Auferstehung vorzustellen. Vor allem haben sie an dem Absterben, dem Verwesen des Körpers, Anstoß genommen. An einem Beispiel aus der

---

ment du sceau imprimé en nous par l'Esprit-Saint qui nous fait siens et s'oblige à nous garder, âme et corps éternellement. Eph. 4, 30. 7: L'argument des arrhes données par le même Esprit comme un accompte de l'immortalité glorieuse. 2 Kor 5, 3; Eph 1, 14. 8: L'argument du temple, demeure sainte et imperissable de ce même Esprit. 1 Kor 6, 19. 9: L'argument des prémices, autrement dit de la grâce seuence de gloire Röm 8, 23. 10: L'argument du désir surnaturel que le Saint-Esprit allume en nous et qui nous fait soupirer après la glorification de ce corps associé aux combats de l'âme instrument des vertus. Röm 8, 15—17; 23—26.“

[1] Im Judentum der nach- und vorchristlichen Zeit waren vor allem drei Auffassungen geläufig: 1. die einer körperlichen Auferstehung im materiellen Sinne. (Vertreter: die Pharisäer. In der Literatur in 2 Makk, Daniel, Henoch, etwas anders Kap. 37—71, Apoc. Bar.) 2. Unkörperliches Fortleben nach dem Gericht. (Philo, IV. Macc. Jub. Asc. Mos. 1, 3) oder Leugnung selbst der Unsterblichkeit der Seele (Sadduzäer). 3. Auferstehung in einem umgewandelten Leibe. IV Esdras (7, 32). Vgl. Staudt, Resurrection 2 ff. Prat, a. a. O. II 494 oben S. 130 A. 1.

[2] Mt 22,30 par Mk 12, 25; Lk 20, 35.

Natur zeigt Paulus ihnen, daß dem Leben erst der Tod vorausgeht. *Ἄφρων, σὺ ὃ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ*: „O Tor! Was du säst, wird nicht lebendig gemacht, wenn es nicht gestorben ist." Weiterhin hatten die Korinther geglaubt, eine vollständige Identität zwischen dem begrabenen und dem auferstandenen Körper werde durch den Auferstehungsglauben gefordert. Demgegenüber entgegnet Paulus: *καὶ ὃ σπείρεις, οὐ τὸ σῶμα τὸ γενησόμενον σπείρεις, ἀλλὰ γυμνὸν κόκκον εἰ τύχοι σίτου ἤ τινος τῶν λοιπῶν· ὁ δὲ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν, καὶ ἑκάστῳ τῶν σπερμάτων ἴδιον σῶμα.* „Und was du säst, ist nicht der zukünftige Leib, sondern ein nacktes Korn etwa vom Weizen, oder von einer der übrigen (Früchte). Gott aber gibt ihm einen Leib, wie er will, und jeder der Samenarten einen besonderen Leib."

Ganz deutlich wehrt der Apostel hier die Vorstellung ab, als müsse der Auferstehungsleib genau derselbe sein wie der irdische. In die Erde gelegt wird ein kleines unscheinbares „nacktes Korn", diesem gibt Gott nun einen Leib wie er will, so wird beim Weizen aus dem unscheinbaren Korn die prächtige Ähre. Wir müssen uns hierbei vor Augen halten, daß Paulus ganz andere Anschauungen über das Entstehen der Pflanzen vertritt, als wir auf Grund unserer modernen Biologie. Paulus denkt nicht an ein organisches Wachstum der Pflanze aus dem Samen, sondern Gott ist es, der dem Samen einen Leib gibt[3]. Diese Vorstellung paßt ganz zu der israelitischen Anschauung von der Allursächlichkeit Gottes. Zwei Momente sind Paulus für das Werden der Pflanze wichtig: 1. Das Gesäte muß zwar sterben. 2. Gott ist es, der ihm dann nach seinem Willen einen neuen Leib gibt[4]. Wenden wir das auf die Auferstehung an, so fragt es sich, was wir unter *σπείρειν*, was unter *γυμνὸς κόκκος* zu verstehen haben.

Der *γυμνὸς κόκκος* bezeichnet das Samenkorn, insofern es nackt, d. h. ohne Bekleidung mit der Pflanze ist. Teichmann[5] meint nun, daß diesem beim Menschen das Pneuma entspräche. „Der *γυμνὸς κόκκος* hat seine eigentliche Parallele in dem *πνεῦμα*, das nach Verwesung des Körpers nun nackt im Hades weilt, bis es bei der Auferstehung neu bekleidet wird." Indessen paßt das Pneuma nicht in den Rahmen des Bildes hinein. Vom Pneuma kann Teichmann schließlich noch sagen, daß es gesät wird, bei seiner psychologischen Auffassung, die er so ausdrückt: „Man muß beachten, daß es nach des Apostels Ansicht gar nicht bloß der Leib in unserem Sinne ist, der in die Erde gelegt wird, sondern

---

[3] Vgl. Bousset, Der erste Korintherbrief z. St.; Joh. Weiß, Der erste Korintherbrief 369; Charles, Future Life 392 A. 1; Kennedy, a. a. O. 243.

[4] Bousset, Der erste Korintherbrief z. St. [5] Auferstehung 46 f.

der ganze Mensch. Es findet im Augenblick des Sterbens nicht etwa eine Trennung von Körper und Geist statt, sondern der Mensch entschlummert und wird in diesem Zustand ins Grab gelegt. Wenn nun der Leib verwest, der bislang die Form gewesen ist, in der auch das πνεῦμα existiert hat, so wird dieses, da ja unvergänglich ist, seiner Hülle beraubt, also nackt“ [6]. Indessen haben wir z. T. schon oben [7] die Unhaltbarkeit dieser Ansicht gesehen und werden bei der Lehre vom Zwischenzustand [8] dies weiterhin nachweisen. Wie aber will Teichmann das ἀποθανεῖν auf das πνεῦμα anwenden, von dem er doch selbst sagt, daß es unvergänglich ist [9]? Ferner wird Teichmanns Anschauung der Tendenz des Abschnittes nicht gerecht. Wie V. 36 ff. ergeben, bereitete das Vergehen des Leibes und die Annahme einer völligen Identität des gegenwärtigen mit dem zukünftigen Leibe den Korinthern Schwierigkeiten. An ein nacktes Pneuma hatten sie gar nicht gedacht. Daher setzen wir dem „nackten Korn“ am besten den irdischen Leib parallel [10].

Die Frage, ob wir nun an den irdischen belebten Leib oder an den Leichnam zu denken haben, hängt von der Bedeutung von σπείρειν ab. Es ist nun wirklich das Nächstliegende, es an unserer Stelle vom Begrabenwerden zu verstehen, dann entspräche nämlich dem γυμνὸς κόκκος der tote Körper. Man wendet dagegen ein, daß man bei dieser Auffassung dem Vergleich nicht gerecht würde, der verlange, daß das ἀποθανεῖν dem σπείρειν voranginge [11], ferner käme V. 42 ff. σπείρειν ganz gewiß eine andere Bedeutung zu [12].

Indessen dürfte doch die Argumentation des Apostels bei einer anderen Auffassung des σπείρειν in V. 36 ff. nicht verständlich sein. Man stieß sich offenbar doch daran, daß der Leib im Grabe verwest, und diesem Verwesen entspricht das ἀποθανεῖν des Samenkorns in der Erde. Wollte man das Sterben des Samenkorns mit dem Sterben des Menschen gleichsetzen, dann ergäbe sich der unsinige Gedanke, daß den Korinthern die Auferstehung wegen des

---

[6] Auferstehung 47. [7] S. 145 f. [8] Unten Abschn. F.

[9] Dasselbe gilt auch gegen alle, die hier im Anschluß an 2 Kor 5, 3 die Vorstellung der „nackten Seele“ einschieben wollen. Vgl. die Widerlegung bei Bertrams, Wesen des Geistes 129 ff. (Vertreter dieser Ansicht z. B. Köstlin 275; Lietzmann, Kommentar 159; Joh. Weiß, Kommentar 369 f.; nach Bertrams, a. a. O. 130.)

[10] Dem wesentlichen Inhalt nach bietet dieselben Gründe Deißner, Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke 30 f.

[11] Deißner, Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke 32. Bindley, On 1 Cor 15. 180.

[12] Dieselben wie A. 10; ferner Charles, Future Life 392; Slotemaker, a. a. O. 66 u. v. a.

Todes Schwierigkeiten gemacht hätte, ohne den sie doch überhaupt nicht in Frage käme [13].

Diese inneren Gründe sichern die Bedeutung von *σπείρειν* gleich begraben an unserer Stelle, und sie bleiben auch bestehen, wenn in V. 42 ff. dieses Wort eine andere Bedeutung hat. Tatsächlich läßt sich die Bedeutung „begraben" für diese Stelle schlecht aufrecht erhalten. Die Attribute *ἐν φθορᾷ, ἐν ἀτιμίᾳ, ἐν ἀσθενείᾳ* bezeichnen nicht eine einmalige Handlung, sondern einen Zustand, namentlich weil hier *ἐν* mit dem Dativ und nicht *εἰς* mit dem Akkusativ steht [14]. Am besten nehmen wir an, daß Paulus hier den Rahmen des Bildes verläßt. Schon in V. 39—41 war er zu einer anderen Frage übergegangen. An der großen Mannigfaltigkeit der Körper in der Natur zeigt er die Möglichkeit eines neuartigen Auferstehungsleibes. Diesen schildert er nun V. 42 ff. näher, vor allem im Gegensatz zum jetzigen Leib; der Gedanke an das Begraben des Leibes ist zurückgetreten. Aber ungenauerweise hat er das Bild vom Säen beibehalten, während er durch die Attribute den Rahmen des Bildes verläßt. Der tote Leib ist insofern einem *γυμνὸς κόκκος* vergleichbar, als er noch nicht zu jenem herrlichen Auferstehungsleib entfaltet ist, wie das Samenkorn zur Pflanze.

Demnach besagen die Verse 35—38 über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes, daß es nicht derselbe Leib in der Form sein wird, wie er ins Grab gelegt wird. Vielmehr legt der Vergleich nahe, daß Gott, wie er für das „nackte Samenkorn" nach seinem Absterben einen Pflanzenleib eintreten läßt, so auch für den verwesenden menschlichen Leib einen anderen einsetzt.

Gleichsam um die Denkmöglichkeit seiner Behauptung zu beweisen, daß Gott uns einen anderen als den begrabenen Leib gibt, weist Paulus auf die schon bestehende Mannigfaltigkeit in der Körperwelt hin [15]. „Nicht jedes Fleisch ist dasselbe Fleisch, anders ist das Fleisch des Menschen, anders das des Viehes, anders das der Fische. So gibt es himmlische Körper und irdische Körper" (V. 39 f.). Daß Paulus bei den *σώματα ἐπουράνια* unbedingt an Gestirnsgeister gedacht haben müßte [16], verlangt die Stelle

---

[13] Bertrams, Wesen des Geistes 129 A. 2, der diese Unterscheidung zwar nicht macht, aber auch *σπείρειν* auf das Begräbnis deutet, meint: „Man muß einmal zugeben, daß bei jeder Deutung einige Einzelheiten nicht genau auf die Sache passen, so kann der Schein, daß das Samenkorn erst nach dem Säen stirbt, nicht dafür entscheiden, daß das ganze Leben die Saatzeit ist."

[14] So Deißner, Auferstehungshoffnung 31.

[15] Holl, Auferstehung des Fleisches 251.

[16] Dibelius, Geisterwelt 87; „Jedenfalls ist die Vorstellung von Gestirnsgeistern zum Verständnis der Stelle unumgänglich notwendig." Ähnlich Bousset, Der erste Korintherbrief z. St.; Everling, Paulinische

keineswegs. Man trägt dem Text wie dem Zusammenhang durchaus volle Rechnung, wenn man einfach an Sterne denkt, ohne sie von Gestirnsgeistern belebt sein zu lassen. Diese Gestirne sind wieder untereinander mannigfach verschieden. „Ein anderer ist der Glanz der Sonne und ein anderer der Glanz des Mondes und ein anderer der Glanz der Sterne, ein Stern unterscheidet sich vom anderen an Glanz“ (V. 41 f.) [17].

Mit diesem Gedanken nun leitet Paulus zur Totenauferstehung über. „So verhält es sich auch mit der Auferstehung der Toten. Gesät wird in Vergänglichkeit, erweckt in Unvergänglichkeit, gesät wird in Unehre, erweckt in Herrlichkeit, gesät wird in Schwachheit, erweckt in Kraft.“ *Οὕτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν. σπείρεται ἐν φθορᾷ, ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ· σπείρεται ἐν ἀτιμίᾳ, ἐγείρεται ἐν δόξῃ· σπείρεται ἐν ἀσθενείᾳ, ἐγείρεται ἐν δυνάμει* (V. 42—44). Von der Bedeutung, die dem *σπείρειν* an dieser Stelle zukommt, hatten wir bereits (S. 165 f.) gehandelt. Auf dem dunkeln Hintergrund des irdischen Leibes malt der Apostel die Herrlichkeit des Auferstehungsleibes. Die Eigenschaften des irdischen Leibes sind Vergänglichkeit (*φθορά*), Unehre (*ἀτιμία*) und Schwachheit (*ἀσθένεια*). Die Ausdrücke sind an sich schon klar, nur bei *ἀτιμία* läßt sich nicht direkt erkennen, woran der Apostel gedacht hat. Vielleicht hat er den Leib als Fleischesleib, als Sündenleib im Auge [18]. Demgegenüber sind die Eigenschaften des Auferstehungsleibes Unvergänglichkeit (*ἀφθαρσία*), Herrlichkeit (*δόξα*) und Kraft (*δύναμις*).

Die Unvergänglichkeit ist in den Augen des Apostels ein außerordentlich hohes Gut. Darin liegt die Wiederherstellung der menschlichen Natur in ihrer ursprünglichen Form, wie sie aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen war. Der Vergänglichkeit wurde der Mensch nur unterworfen samt der ganzen Schöpfung als Fluch für die Sündentat (Röm 8, 20). Dadurch, daß dem Körper die *ἀφθαρσία* zukommt, ist nun der Mensch nach der Auf-

---

Angelologie und Dämonologie 46 ff.; Traugott Schmidt, Leib Christi 19. Dagegen Kurze, Engels- und Teufelsglaube 124 f. und Bertrams, Wesen des Geistes 133 A. 3 mit guten Gründen.

[17] Zu dieser Stelle schreibt Holl, Auferstehung des Fleisches 251: „Mit Recht hat man von jeher auch bemerkt, daß der Apostel hier andeute, jeder werde einen seinen Verdiensten angemessenen Auferstehungsleib erhalten.“ S. 252 ff. führt Holl dann dazu die Ansichten von Tertullian, Origenes und Thomas an. Indessen ist hier von Verdiensten überhaupt nicht die Rede.

[18] Eine kuriose Auffassung vertritt hier wieder einmal Daechsel, Paulus II 160 A. 2; vgl. 140 A. 51, der *ἀτιμία* mit „außer Amt sein“ wiedergibt und dementsprechend *ἐν δόξῃ* mit „im Amt befindlich“ übersetzt. Ähnlich wie wir auch Charles, Future Life 393 „In dishonour“ denotes the miseries of this earthly life, „which we experience“ in „this body of our humiliation“ (Phil 3, 21).

erstehung ein für allemal der Gefahr überhoben, in einen Zustand der *γυμνότης* zu geraten.

Der Unehre des irdischen Leibes steht die Herrlichkeit des Auferstehungsleibes gegenüber. Über die Bedeutung des Begriffes *δόξα* bei Paulus ist die Wissenschaft noch nicht zur Klarheit gekommen. Joh. Weiß[19] konnte (1910) schreiben: „Leider fehlt es noch an einer großangelegten sprach- und religionsgeschichtlichen Untersuchung des Wortes und Begriffes *δόξα* — wenigstens in der Öffentlichkeit", und so weit ich sehe, gilt dieser Satz auch heute noch[20]. Das Wort *δόξα* kommt bei Paulus auch noch vor im Sinne von „Ehre" und „Ruhm"[21], im allgemeinen aber ist es ein technischer Ausdruck für den Lichtglanz, der den Himmel erfüllt und alle himmlischen Wesen umkleidet[22]. Vor allen Dingen kommt Gott selbst dieses Attribut zu. So spricht Paulus von einer *δόξα τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ* (Röm 1, 23, vgl. Eph 1, 17: *ὁ πατὴρ τῆς δόξης*). Wie Gott dem Vater, so kommt sie auch Christus zu (2 Kor 3, 18 *δόξα κυρίου,* 2 Kor 4, 4 *δόξα τοῦ Χριστοῦ*)[23]. An unserer Stelle sehen wir, daß auch die auferstandenen Menschen an dieser *δόξα* teilnehmen sollen. Ähnlich ist auch der Gedanke Röm 8, 18. 21, 1 Kor 2, 7. In bezug auf die Menschen ist die *δόξα* bei Paulus ein vorwiegend eschatologisches Gut[24]. So hat Gott die Christen wie zu seinem Reich, so auch zu seiner Herrlichkeit berufen (1 Thess 2, 12 . . . *τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν.* Ähnlich klar sind in dieser Beziehung Stellen wie 2 Thess 2, 14; 2 Kor 4, 17; Röm 2, 7; 5, 12; 8, 18; 8, 21; Phil 4, 19; Kol 1, 26; 3, 4[25]).

---

[19] Der erste Korintherbrief 371 A. 1.

[20] Vgl. auch Ubbink, Het eeuvige leven 161.

[21] Z. B. 1 Thess 2, 20 (*ὑμεῖς γάρ ἐστε ἡ δόξα ἡμῶν*) 1 Kor 11, 7 (*γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός*).

[22] Vgl. Simon, Psychologie des Paulus 19; Cremer-Kögel, Bibl. theol. Wörterbuch 349 „In Summa: *δόξα* ist da, wo Gott ist und sich mitteilt, sie umschließt die Fülle seines Wesens und seiner Offenbarung". Vgl. auch Reinhard, Wirken des Hl. Geistes 84.

[23] Wenn Paulus von einer *δόξα* der *ἐπουρανίων σωμάτων*, einer *δόξα ἡλίου*, einer *δόξα ἀστέρων*, einer *δόξα σελήνης* (1 Kor 15, 40 f.) spricht, so braucht man nicht Sonne, Mond und Sterne als nach Pauli Auffassung zur Himmelswelt gehörig und darum mit *δόξα* ausgestattet zu denken, denn er spricht in demselben Zusammenhang von einer *δόξα* der *ἐπιγείων σωμάτων* (1 Kor 15, 40).

[24] Vgl. Reinhard, Das Wirken des Geistes 84.

[25] Über den Ursprung dieses Begriffes *δόξα* zu handeln, ist nicht unsere Aufgabe. Es sei nur kurz bemerkt, daß man *δόξα* in der Bedeutung „Lichtglanz" außerhalb der biblischen Texte noch nicht hat nachweisen können. Vgl. Nägeli, Der Wortschatz des Paulus 61, 1; Lietzmann, Der erste Korintherbrief 154; Böhlig, Die Geisteskultur von Tarsus 98. Wohl aber kommt es in diesem Sinne häufig in der Septuaginta vor. Es liegt nun am nächsten, Paulus von der Septuaginta abhängig zu glauben. Indessen glauben einzelne (Böhlig, a. a. O. 98 und Reitzenstein bei Böhlig, a. a. O.

So wird durch das Attribut *δόξα* der Auferstehungsleib bezeichnet als der himmlischen Welt angehörend im Gegensatz zu unserem jetzigen Leibe. Es liegt darin eine gewisse Verähnlichung mit Gott, eine Vergottung ausgesprochen. Falsch ist indessen die Ansicht, *δόξα* bezeichne die Materie des Auferstehungsleibes [26]. Zunächst fordert an dieser Stelle der Kontext keineswegs diese Erklärung. Ebensowenig wie der irdische Leib aus *ἀτιμία* besteht, ist der Auferstehungsleib als aus *δόξα* bestehend anzusehen. Auch sonst lassen sich bei Paulus keine Belege für eine materielle Auffassung der *δόξα* anführen [27]. Als weiteres Merkmal des Auferstehungsleibes nennt Paulus die Kraft (*δύναμις*). Wenn wir schon in der *δόξα* eine gewisse Vergottung des Menschen ausgedrückt sahen, so werden wir auch in diesem Attribut gut eine Verähnlichung des Menschen mit Gott erblicken [28]. Kraft ist nämlich das Kennzeichen aller Gotteswirkungen [29].

Bei weitem die wichtigste Bestimmung des Auferstehungsleibes gibt uns der Apostel in V. 44: *σπείρεται σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν.*

Bei der Bestimmung des *σῶμα πνευματικόν* haben wir von seinem Gegensatz, dem *σῶμα ψυχικόν* auszugehen. Es kann nun nicht zweifelhaft sein, daß Paulus mit *σῶμα ψυχικόν* den irdischen, aus Fleisch und Blut bestehenden Leib meint. Das *σῶμα ψυχικόν* ist ein *σῶμα τῆς σαρκός*, ein *σῶμα σαρκικόν*. Wir erkannten, daß bei

---

98), daß sich der Gebrauch des Paulus mit dem der Septuaginta nicht decke, und Böhlig (S. 99 f.) glaubt, die Wurzel dieser gesamten Anschauung der *δόξα* in der persich mithraischen Religion zu finden. Weitere Literatur über die religionsgeschichtliche Erklärung bei Ubbink, a. a. O. 161—163.

[26] Dibelius, Geisterwelt 97 A. 1. Vgl. 86 A. 1; Pfleiderer, Paulinismus 257.

[27] Die Unrichtigkeit der materiellen Auffassung der *δόξα* erweist Bertrams, Wesen des Geistes 115—118. Im allgemeinen ist für den Begriff *δόξα* aus der neueren Literatur zu vergleichen Ubbink, Het eeuvige leven 163 ff. und Reinhard, Das Wirken des Hl. Geistes 83 f. Dieser letzte findet den Begriff inhaltlich durch drei Momente bestimmt. „Erstens bezeichnet das Wort eine Erhebung, Verklärung und Vervollkommnung des physischen Seins . . . Das zweite Moment besteht in der aus der Erhebung des Seins sich ergebenden Ehre, dem Ruhm und der Anerkennung, dem Glück für das Menschenherz (Röm 2, 7; 1 Kor 2, 8 f.). Drittens bringt die *δόξα* eine Verähnlichung mit Gott mit sich, eine Annäherung an seine (gewiß geistige) Herrlichkeit.

[28] Titius, Paulinismus, 70 ff. „Der Gedanke der Auferstehung ist durchaus physisch orientiert. Was sich hier vollzieht, ist ein Naturprozeß höherer Ordnung, durch den der Gläubige — soweit es für ein geschaffenes Wesen möglich ist — Gott angenähert wird, wesenhaften Anteil an seiner Unsterblichkeit und Herrlichkeit, d. h. an seinem pneumatischen Wesen erhält."

[29] Vgl. bes. Röm 1, 20. Weitere Belege bei Cremer-Kögel, Wörterbuch 369 f.; Joh. Weiß, Erster Korintherbrief 371.

Paulus die *ψυχή* hauptsächlich das lebende Prinzip der *σάρξ* ist. So ist das *σῶμα ψυχικόν* ein dieser niederen *ψυχή* entsprechender, ein von ihr belebter Leib.

Dementsprechend ist auch das *σῶμα πνευματικόν* ein dem Pneuma entsprechender Leib. Unter *πνεῦμα* wird hier Paulus weder ausschließlich die höhere Seite des natürlichen Menschen gemeint haben, noch die dem Christen als Gnadengabe zuteil werdende Gotteskraft, sondern den durch Gottes *πνεῦμα* erhobenen menschlichen Geist. Wie der Leib des Menschen in der Auferstehung umgewandelt wird, so muß auch das Innere des Menschen (der *ἔσω ἄνθρωπος*) eine Umwandlung durchgemacht haben. Das Psychische muß abgelegt, und durch die Kraft des göttlichen Pneuma muß das Innere ganz und gar geläutert, selbst pneumatischen Wesens geworden sein [30]. Über die Beschaffenheit dieses *σῶμα πνευματικόν* gibt uns diese Stelle keinen näheren Aufschluß. Der Gegensatz zum *σῶμα ψυχικόν* läßt soviel erkennen, daß es ein Leib von weit höherer Beschaffenheit sein muß als der irdische. Entspricht er doch dem Höchsten im Menschen, dem durch Gottes Geist erhobenen menschlichen Pneuma. Sicherlich ist auch das *σῶμα πνευματικόν* irgendwie substantiell und stofflich zu denken. So wie der Stoff des *σῶμα ψυχικόν σάρξ* bzw. *χοῦς* ist, wird auch das *σῶμα πνευματικόν* aus irgendeinem Stoff bestehen. Welches aber nun dieser Stoff ist, sagt der Apostel nicht. Falsch ist es, an das *πνεῦμα* zu denken [31]. Ebensowenig wie das *σῶμα ψυχικόν* ein aus *ψυχή* bestehendes *σῶμα* ist, ist das *σῶμα πνευματικόν* ein aus *πνεῦμα* bestehendes. Gleichfalls mußten wir ablehnen, den Auferstehungsleib als aus *δόξα* bestehend aufzufassen [32], da weder die angeführte Stelle dafür sprach, noch überhaupt Paulus eine stoffliche *δόξα* kennt. Mit mehr Recht mag man an einen ätherischen Himmelsstoff denken [33]. Indessen muß man im Auge behalten, daß auch davon Paulus nichts sagt.

V. 44—49 sucht Paulus nun die Tatsächlichkeit dieses pneumatischen Leibes zu beweisen. Gleichzeitig erhalten wir dabei wertvollen Aufschluß über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes.

---

[30] Feine, Theol.[4] 274. Ubbink, a. a. O. 90 f. meint auch, die *ψυχή* müsse in eine pneumatische verwandelt werden. Das sei möglich dadurch, daß des Menschen *πνεῦμα* erneuert und geheiligt werde. Gal 6, 18; 1 Kor 14, 14; Röm 8, 16; Phil 4, 23; Phm 25. Dieser Prozeß aber verläuft schon während des irdischen Lebens.

[31] So E. Zeller, Tübinger Theol. Jahrbücher (1858); Teichmann, Auferstehung und Gericht 101; Schmiedel, H. C. 167.

[32] Siehe oben S. 169.

[33] Joh. Weiß, Erster Korintherbrief 372 f. Ähnlich Pfleiderer, Paulinismus 201.

44. *Εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν.*

45. *οὕτως καὶ γέγραπται· »ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν·« ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν.*

46. *ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν.*

47. *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός, ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ.*

48. *οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι.*

49. *καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσωμεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου.*

„Wenn es einen seelischen Leib gibt, so gibt es auch einen geistigen. So steht es auch geschrieben: „Es ward der erste Mensch Adam zur lebenden Seele", der letzte Adam zum lebenspendenden Geist. Aber nicht zuerst der geistige (Leib), dann der seelische, sondern erst der seelische, dann der geistige (Leib). Der erste Mensch ist aus Erde irdisch, der zweite Mensch ist vom Himmel. Wie der irdische (Mensch), so sind auch die irdischen (Menschen), und wie der himmlische (Mensch), so sind auch die himmlischen (Menschen); und wie wir das Bild des irdischen getragen haben, so laßt uns auch das Bild des himmlischen tragen."

Aus der bloßen Existenz des seelischen Leibes folgt auch die des pneumatischen (V. 44). Wir fassen diesen Satz am besten als ein Argument zum Vorhergehenden[34], aber als ein solches, das nicht schon in sich klar ist, sondern selbst noch erst eines Beweises bedarf[35]. Diesen Beweis findet Paulus nun schon in der Schrift geliefert. Er zitiert zum Beweise Gn 2, 7. Das Zitat stimmt nicht ganz mit unserem heutigen Text der Septuaginta

---

[34] So auch u. a. Teichmann, Auferstehung 49; Vos, a. a. O. 232 A. 28. Als Behauptung fassen es z. B. auf Joh. Weiß, Der erste Korintherbrief 373 und Reitzenstein, Mysterienreligionen 172.

[35] Einzelne glauben auch, den Schluß selbst schon ohne Rücksicht auf die folgende Erklärung verstehen zu können. So meint z. B. Deißner, Auferstehungshoffnung 35: „Zum Verständnis dieses Schlusses ist der Gedanke notwendig, daß *ψυχή* und *πνεῦμα* sich des *σῶμα* als des Werkzeuges für ihre Kraftentfaltung bedienen. Alsdann kommt der Schluß folgendermaßen zustande: gibt es ein *σῶμα*, das zum Organ für die Auswirkung der *ψυχή* bestimmt ist, dann muß es auch ein *σῶμα* geben, das sich zum Organ für die volle Entfaltung des *πνεῦμα* eignet. Mithin bürgt die Existenz des psychischen Leibes für die Existenz des pneumatischen Leibes d. i. des Auferstehungsleibes. Die gleiche Auffassung vertritt auch schon Bisping, Der erste Korintherbrief 302; ähnlich Bousset, Erster Korintherbrief 160; Joh. Weiß, Der erste Korintherbrief 373 meint: „Die einleuchtende Kraft des Satzes liegt darin, daß *ψυχικός* und *πνευματικός* sich ausschließende, aber auch sich fordernde Gegensätze sind: ist das eine vorhanden, muß auch das andere sein. Das ist nur überzeugend für den, dem wie Paulus die Organisation der

überein[36], indem die Worte πρῶτος und Ἀδάμ fehlen, ob Paulus dieselben nun selbst hinzugefügt hat, oder ob er einen anderen Text der Septuaginta zitiert, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Wahrscheinlicher ist mir die erste Annahme, um so mehr, als auch die letzten Worte ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν wohl nicht mehr dem Zitat angehören, während man sie bei einem unbefangenen Lesen des paulinischen Textes zweifellos als zum Zitat gehörig ansehen müßte[37]. Paulus wird hier wohl in freier Weise die Schrift zitieren, und zwar so, daß er gleichzeitig schon nach rabbinischem Gebrauch[38] Auslegung und Deutung in den Text hineinlegt. Zum Verständnis dieser Stelle weist man hin auf die uns bei Philo entgegentretende und auch im Judentum nicht unbekannte Lehre von einer doppelten Schöpfung[39]. Für die zwei Schöpfungsberichte in Gn 1 und 2 hatte man nicht wie wir heute eine quellenkritische Erklärung, sondern versuchte eben durch die Annahme einer doppelten Schöpfung der Schwierigkeiten Herr zu werden[40]. Die Gn 1, 20 und Gn 2, 7 erzählte Schöpfung des Menschen berichtet nicht ein, sondern zwei Ereignisse. Das älteste literarische Zeugnis für diese Auffassung finden wir bei Philo[41]. Gn 1, 20 wird die Schöpfung des ersten Adam, des Idealmenschen, berichtet, er ist geschaffen nach dem Bilde Gottes ohne Anteil an einer vergänglichen und überhaupt irdischen Substanz. Gn 2, 7 erzählt nun die Schöpfung des historischen Adam, des Stammvaters der Menschheit, der aus Samenstoff gebildet wurde. Auf Philo haben bei dieser Lehre ge-

---

ganzen Welt auf diesen und ähnlichen Gegensätzen beruht, die Logik ist hier zugleich Metaphysik.“ Indessen wäre es wünschenswert, wenn Joh. Weiß für seine Behauptungen aus Paulus oder wenigstens aus sonstigen zeitgenössischen Gedankenkreisen Belege anführen würde.

[36] Reitzenstein, Mysterienreligionen 172, schlägt die Lesart vor: . . , ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος — ὁ πρῶτος Ἀδὰμ — εἰς ψυχὴν ζῶσαν, ohne sich auf Zeugen zu stützen. Deshalb ist sie als eine willkürliche Lesart vom Standpunkt der Textkritik aus abzulehnen.

[37] Joh. Weiß, Der erste Korintherbrief 374 nebst A. verteidigt gegen Reitzenstein u. a. die Auffassung, daß Paulus diese Worte als zum Zitat gehörig betrachtet.

[38] Joh. Weiß, Der erste Korintherbrief 373, führt ein Beispiel dieser rabbinischen Methode an.

[39] So u. a. Joh. Weiß, Erster Korintherbrief 374 f.; Vos, a. a. O. 232 A. 28.

[40] Über solche jüdischen Auffassungen vgl. Schöttgen, horae I 670 ff; Bousset, Judentum² 405 ff. nach Lietzmann, Der erste Korintherbrief 155.

[41] Über diese Anschauung Philos vgl. Leisegang, Der heilige Geist 85 ff. Weiteres bei Gfrörer, Philo I 267 f.; nach Lietzmann, Der erste Korintherbrief 155. Daselbst auch die einschlägigen Stellen aus Philo. Vgl. auch Joh. Weiß, Erster Korintherbrief 375.

wiß die platonischen Gedanken von der Existenz der Ideen eingewirkt. So entspricht der erste Mensch nach Philo ganz und gar der platonischen Idee des Menschen. Es muß nun bezweifelt werden, daß diese Vorstellung der doppelten Schöpfung eine originale Erfindung des Philo ist. Vielmehr wird Philo seinerseits wieder von einer rabbinischen Tradition abhängig sein [42], die sich allerdings aus Midrasch und Talmud nicht beweisen läßt, wohl aber in jüngeren Quellen sich findet. Gar nichts aber steht der Annahme entgegen, daß diese Auffassung schon lange vor ihrer literarischen Bezeugung bestanden hat. Erkennen wir, daß Paulus hier auf eine solche Vorstellung anspielt, dann haben wir schon einen Beweis für ein früheres Bestehen dieser Annahme, denn daß Paulus hierin direkt von Philo abhinge, ist doch allzu unwahrscheinlich. In rabbinischen Quellen finden wir aber, was Philo nicht hat, diesen Idealmenschen himmlischer Herkunft mit der Messiasvorstellung verschmolzen, namentlich in dem Theologumenon vom „Menschensohn-Messias“ [43]. Man glaubt vielfach einen Zusammenhang mit einem weit verbreiteten Mythos vom Urmenschen annehmen zu müssen [44]. Diese Vorstellung vom Urmenschen war auch in der jüdischen Apokalyptik weit verbreitet [45]. Bousset [46] nimmt an, daß bereits diese Vorstellung vom himmlischen Menschen damit bekannt gewesen sei. „Charakteristisch ist, daß auch hier die Figur des Menschengestaltigen in unmittelbarer Nähe des höchsten Gottes steht, mit seiner Herrlichkeit umkleidet ist und neben ihm im Weltgerichte erscheint“ [46]. Bei einer derartigen Auffassung des himmlischen Menschen lag es sehr nahe, diese Gestalt mit dem jüdischen Messias zu verbinden.

Wie aber vermögen diese Auffassungen auf unsere Stelle Licht zu werfen? Paulus teilt diese Anschauungen nicht [47]. Neh-

---

[42] So Bousset, Judentum² 405 ff.; Joh. Weiß, Erster Korintherbrief 374 f.

[43] Bousset, Judentum² 301 ff.

[44] Vgl. dazu besonders Reitzenstein, Poimandres 81 ff.; Ders., Mysterienreligionen 172 ff.; Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 160—223.

[45] So Bousset, Judentum² 415 ff.; Ders., Hauptprobleme der Gnosis 196 ff.

[46] Hauptprobleme der Gnosis 196 ff.

[47] So auch Bousset, Hauptprobleme 196 A. 1. Am natürlichsten ist immerhin die Annahme, daß die Ansicht, gegen welche Paulus hier polemisiert, in den Kreisen der Korinther bekannt war. Nun bestand aber die korinthische Gemeinde sozusagen ausschließlich aus Heidenchristen. Woher kannten sie diese Anschauung? War sie ihnen aus jüdischen apokalyptischen Kreisen zugeflossen? Das ist nicht unmöglich. Indessen können wir sonst in der korinthischen Gemeinde solche Einflüsse nicht feststellen. Ich möchte nun mit allem Vorbehalt eine Vermutung aussprechen, die im Rahmen der Einflüsse bleibt, die wir schon in der korinthischen Gemeinde wahrnehmen, näm-

men wir aber an, daß er hier dagegen polemisch Stellung nimmt[48], so dürfte unsere Stelle an Klarheit gewinnen. Er wendet sich aber nicht gegen eine Auffassung, wie sie von Philo vertreten wird, sondern gegen eine solche, wonach eben der himmlische Mensch der Messias ist. Es kann nämlich nicht im geringsten zweifelhaft sein, daß hier neben dem *ἔσχατος Ἀδάμ* unter dem *δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* Christus gemeint ist. Schon 1 Kor 15, 22 hatte er Christus Adam gegenüber gestellt und Röm 5, 12 erweist sich gleichfalls die Christus-Adam-Parallele als ein nicht unwesentlicher Bestandteil seiner Theologie. Ganz vorzüglich läßt sich nun V. 46 *ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν* (siehe unten S. 176 A. 57) als eine Polemik gegen eine solche Auffassung verstehen[49]. Nicht das Pneumatische war zuerst, sondern das Psychische. So war auch der erste Adam der psychische Mensch, der letzte der lebenspendende Geist. Bei der Schöpfung wurde der erste Mensch zur lebenden Seele. Das *ἐγένετο* der ersten Vershälte gilt auch noch für die zweite[50]. Dann fragt es sich: wann wurde denn Christus zum lebenspendenden Geist? Joh. Weiß[51] meint, es sei nur möglich, an die Schöpfung Christi zu denken, das erfordere der ganze Zusammenhang. Indessen schließt die paulinische Christologie, nach der Christus mit Gott identifiziert wird, eine solche Annahme aus[52]. Keineswegs auch wird sie durch den Zusammenhang gefordert. Als Zeitpunkt, zu dem Christus das lebenspendende Pneuma wurde, kann nur die Auferstehung in Frage kommen. Das zeigt sehr gut Deißner

---

lich gnostischer Einflüsse. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 160—223, zeigt, daß es vor allem in späterer Zeit gnostische Kreise waren, in denen sich diese Spekulation vom Urmenschen findet. Zwar wird sie hier nicht auf Christus bezogen, überhaupt spielt sie darin keine große Rolle, indessen mag es in den älteren gnostischen Kreisen anders gewesen sein. Bousset, a. a. O. 160, meint: „Wir haben hier eine der vielen Versteinerungen einst lebendiger Gestalten, wie sie in der Gnosis vorliegen." Sollten nicht vielleicht auch neben den sonstigen gnostischen Einflüssen solche Anschauungen vom Urmenschen in der Gemeinde bekannt geworden sein und soll sich nicht Paulus gegen diese wenden?

48 Anders Jülicher, Römerbrief 262. Dagegen unsere folgenden Ausführungen.

49 Vgl. Lietzmann, Erster Korintherbrief 155.

50 So auch Joh. Weiß, Erster Korintherbrief 374 A. 1. Textkritische Willkür ist es wiederum, wenn Reitzenstein, Mysterienreligionen 172 f., ohne jeden handschriftlichen Beleg *εἰς* ausläßt und dann meint, es sei *ἔστιν* zu ergänzen.

51 Erster Korintherbrief 374 f.: „. . . es ist daher auch ganz unmöglich, das *ἐγένετο* im zweiten Satzteil auf einen anderen Zeitpunkt, die Auferstehung und Erhöhung Christi, zu beziehen, es handelt sich auch hier um ein Stück der Schöpfungsgeschichte."

52 Vgl. besonders Röm 9, 5; Phil 2, 5 ff.; Kol 2, 9.

(Auferstehungshoffnung 40 f.): „Nun wird aber in diesem ganzen Kapitel das Auferstehungsleben, die ζωοποίησις, durch die Auferstehung Christi begründet: weil Christus auferstanden ist, gelangen seine Gläubigen zum Auferstehungsleben (s. V. 22). Wenn nun einerseits das Auferstehungsleben, die ζωοποίησις, in der Auferstehung Christi ihre notwendige Voraussetzung hat, und wenn anderseits die Mitteilung dieses Auferstehungslebens durch die Tatsache, daß Christus das πνεῦμα ζωοποιοῦν ist, verbürgt wird, dann treten notwendig die beiden Tatsachen: Christi Auferstehung und Christi Bedeutung als πνεῦμα ζωοποιοῦν in einen inneren Zusammenhang. Und weil die Mitteilung des Auferstehungslebens an die Gläubigen durch Christus nur auf Grund seiner Auferstehung als notwendige Voraussetzung erfolgt, mithin Christus sich als Lebensspender, als πνεῦμα ζωοποιοῦν, nur auf Grund seiner Auferstehung, nur in der Eigenschaft des Auferstandenen erweist, so stellt sich der Zusammenhang jener Tatsachen so dar: Christus ist auf Grund seiner Auferstehung zum Lebensspender, zum πνεῦμα ζωοποιοῦν geworden. Es hätte in der Tat keinen Sinn, die Argumentation in Kap 15 gerade auf die Auferstehung Christi aufzubauen, wenn Christus schon kraft seiner Schöpfung oder kraft seiner Eigenschaft als präexistierender Himmelsmensch zum πνεῦμα ζωοποιοῦν, zum Lebensmittler, qualifiziert wäre. Auf die Auferstehung als den Zeitpunkt, in dem Christus zum πνεῦμα ζωοποιοῦν wurde, weist auch der unmittelbare Zusammenhang hin, in dem sich die Aussage über Christus als das πνεῦμα ζωοποιοῦν findet. Unmittelbar an diese Aussage wird in V. 44 deutlich hervorgehoben, daß die pneumatische Existenzweise bei der Auferweckung in die Erscheinung tritt. Nun handelt es sich hier zwar um die pneumatische Daseinsweise der Menschen; da jedoch im engsten Anschluß an V. 44 Christus als πνεῦμα ζωοποιοῦν zu dem Zwecke charakterisiert wird, um als Bürge für unsere bei der Auferweckung in Kraft tretende pneumatische Existenzweise gelten zu können, so liegt der Schluß nahe, daß ihm als Auferweckten — in Analogie zu den Menschen — die pneumatische Daseinsweise zuteil geworden sei, damit er in dieser durch die Auferstehung erworbenen Lebensform sein Amt als Lebensmittler, als πνεῦμα ζωοποιοῦν ausüben könne"[53]. Durch seine Auf-

---

[53] Gleichfalls denken hierbei an die Auferstehung u. a. Seisenberger, Auferstehung des Fleisches 144; Bisping, Der erste Korintherbrief 303: „In seiner Auferstehung wurde Christus gleichsam zeugungsfähig, seine verklärte Leiblichkeit, das σῶμα πνευματικόν, erzeugt sich fortan in jedem aus ihm Wiedergeborenen und kommt zur vollen Reife und Ausgeburt in der allgemeinen Auferstehung." Lütgert, Der Mensch aus dem Himmel 222; Vos, a. a. O. 233.

erstehung wurde Christus das Haupt einer neuen Menschheit. Auf Erden war er gekommen in Gleichgestalt des Sündenfleisches [54]. Da unterschied er sich seiner Menschheit nach nicht wesentlich von den Nachkommen des ersten Adam, nein, er war selbst ein solcher, „aus Davids Samen geboren dem Fleische nach“ [55], erst durch die Auferstehung wurde auch seine menschliche Natur eine andere. Er wurde Gottessohn in Kraft aus der Auferstehung von der Toten [55]. Als Auferstandener erst war er eben der „Erstling der Entschlafenen“ [56], als solcher erst das Haupt einer neuen Menschheit [57].

In Vers 47 stellt Paulus noch die beiden Häupter der Menschheit ihrem Ursprung nach gegenüber. Der erste Mensch stammt von der Erde und ist deshalb irdisch, der zweite Mensch stammt aus dem Himmel [58]. Wie aber nun die Häupter der Menschheit sind, so sind auch deren Nachkommen (V. 48). Wie wir nun als Nachkommen Adams das Bild des irdischen Menschen getragen haben, so werden wir eben auch als Nachkommen Christi das Bild des himmlischen Menschen tragen (V. 49). In diesem Vers schwankt die Textesüberlieferung zwischen dem Konjunktiv *φορέσωμεν* und dem Futurum *φορέσομεν*. Der Konjunktiv ist von der überwiegenden Mehrzahl der Handschriften bezeugt, während nur B. 46 die armenische und die äthiopische Übersetzung das Futurum haben. Nehmen wir den Konjunktiv, so liegt es sprachlich nahe, diesen Vers als Ermahnung zu fassen. Indessen paßt eine solche ermahnende Auffassung nicht gerade gut in den Zusammenhang dieser belehrenden Ausführungen. Aber gerade des-

---

[54] Röm 8, 3. [55] Röm 1, 4. [56] 1 Kor 15, 20.

[57] Ich glaube, daß V. 46 gegen Seisenberger, Auferstehung des Fleisches 145, und Bisping, Der erste Korintherbrief 303, u. a. *σῶμα* als Ergänzung zu denken ist. Diese Ergänzung wird durch den Zusammenhang direkt gefordert. Es soll doch der Satz begründet werden . . . *εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν*. Von einem allgemeinen Entwicklungsgesetz des Lebens, „daß das Höhere dem Niederen folge“, erfahren wir sonst bei Paulus nichts. Deshalb ist es auch nicht ratsam, an dieser Stelle einen solchen Gedanken anzunehmen, zumal er durch den Zusammenhang nicht einmal nahe gelegt wird (vgl. oben S. 174).

[58] Es ist umstritten, ob Paulus mit *ἐξ οὐρανοῦ* Christus als den präexistenten Himmelsmenschen bezeichnen will. Das nehmen an Holsten, Das Evangelium des Paulus 423 ff.; Schmiedel 203; Joh. Weiß, Christus, die Anfänge des Dogmas 38 f. (nach Deißner, a. a. O. 41 A. 1); Seisenberger, Auferstehung des Fleisches 149 erinnert daran, daß Christus „vermöge der hypostatischen Union auch als Mensch der wahre Sohn Gottes ist“. So auch Bisping, Der erste Korintherbrief 304. Anders meint Lütgert, Der Mensch aus dem Himmel 216 ff., daß damit nichts über die Präexistenz Christi ausgesagt sei. Ihm schließt sich an Deißner, a. a. O. 41 ff., er denkt aber anders wie Lütgert, daß dieses Prädikat Christus als dem Auferstandenen zukomme.

wegen kann es nicht zweifelhaft sein, daß der Konjunktiv hier die ursprüngliche Lesart ist, denn es ist unerklärlich, wie sonst diese schwierigere Lesart so überwiegend in den Zeugen hätte Aufnahme finden können [59]. Wir dürfen aber trotzdem diese Stelle nicht im ethischen Sinne auslegen, wie es Estius [60] tut. Der ganze Zusammenhang macht nur eine physische Auslegung möglich [61]. Es läge dann eben diesem Verse der Gedanke zugrunde, daß ein Tragen des Bildes Christi nicht etwas ist, was ohne weiteres auch für jeden Christen sicher wäre (vgl. Phil 3, 11).

Mithin haben wir in der Auferstehung Christi bereits ein Vorbild unserer eigenen Auferstehung. Was von Christi Auferstehung gilt, trifft auch für die der Gläubigen zu und umgekehrt. Die Auferstehung Christi ist nun bereits erfolgt. So können wir uns an dem auferstandenen Christus über unsere eigene Auferstehung orientieren. Diesen Gesichtspunkt haben wir nun bei jeder die Auferstehung betreffenden Frage zu berücksichtigen. Doch bevor wir ihm für die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes näher nachgehen, wollen wir noch kurz den V. 50 betrachten, mit dem dann die Erörterungen dieses Abschnittes des Korintherbriefes über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes abgeschlossen sind [62]. *Τοῦτο δέ φημι ἀδελφοί, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται, οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ.* „Das aber sage ich euch, Brüder, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben kann, noch das Vergängliche die Unvergänglichkeit erbt.“

Ohne nun die Bedeutung dieses Verses für die Lehre von der Identität zwischen dem irdischen und dem auferstandenen Körper vorwegzunehmen, sei kurz der Sinn des Verses gesagt. Es ist unmöglich, hier *σὰρξ καὶ αἷμα* in ethischem Sinne zu nehmen [63]. Diese Ausdrücke bezeichnen die materielle Seite des irdisch-geschichtlichen Menschen, die weiterhin durch *φθορά* charakterisiert ist.

---

[59] Bisping, Der erste Korintherbrief 305 glaubt allerdings im Anschluß an Meyer eine Erklärung geben zu können. „Endlich läßt sich die Entstehung der Lesart *φορέσωμεν* leicht daraus erklären, daß der folgende Vers 50 gegen die resurrectio carnis zu sprechen schien, wenn man *σάρξ, αἷμα, φθορά* nicht im ethischen Sinne faßte.“

[60] Nach Bisping, Der erste Korintherbrief 305.

[61] Das zeigt ganz gut Bisping, Der erste Korintherbrief 305.

[62] Ob Paulus mit V. 50 einen neuen Abschnitt beginnt oder den anderen abschließt, ist in diesem Fall für uns vollständig bedeutungslos.

[63] So z. B. Seisenberger, Auferstehung des Fleisches 151 f. „*σὰρξ καὶ αἷμα* bezeichnet eine Lebensweise, wie sie der sinnliche natürliche Mensch (*χοϊκός*) zu führen geneigt ist, nämlich eine fleischlich verkehrte“. Nach Seisenberger auch schon so Chrysost., Theophyl., Ambrosiast. Es dürfte überflüssig sein, eine solche Anschauung noch zu widerlegen.

Paulus sagt nun, daß der Mensch mit seinem irdischen vergänglichen, fleischlichen Leibe in das Reich Gottes nicht einzugehen vermag. Damit ist klar und deutlich gesagt, daß der Auferstehungsleib andere Eigenschaften hat als der irdische. Damit lehnt Paulus ganz unzweideutig jene sinnlich materielle Auffassung der Auferstehung ab, wie sie im Judentum nachweisbar vertreten wurde [64]. Ganz im Zusammenhang dieser Gedanken liegt es, wenn Paulus speziell dem Bauch ein weiteres Fortbestehen abspricht. 1 Kor 6, 13: „Die Speisen sind für den Bauch und der Bauch für die Speisen. Gott aber wird diesen und diese abschaffen." Wenn Kabisch (Eschatologie 307) außerdem noch meint, daß der Auferstehungsleib geschlechtslos sei, so spricht das zwar Paulus nie aus, liegt aber ganz im Zusammenhang dieser Gedanken.

Christi Auferstehungsleib das Vorbild des Auferstehungsleibes der Christen.

Vgl. Röm. 8, 9; 8, 29.

Wir erkannten, daß wir in der Auferstehung das Bild des auferstandenen Christus tragen sollen (S. 177). Denselben Gedanken drückt auch der Apostel Phil 3, 21 aus, wenn er von Christus sagt, daß er „verwandeln wird den Leib unserer Niedrigkeit gleichgestaltig dem Leibe seiner Herrlichkeit". Ähnlich spricht er Röm 8, 17; 8, 29 f. Wie aber hat Paulus sich den Auferstandenen vorgestellt? Es wäre methodisch verkehrt, zur Schilderung des auferstandenen Christus hierbei auf die Evangelienberichte zurückzugehen. Dies würde uns auch schon an sich nicht weiterführen, da diese Berichte noch eine Fülle ungelöster Probleme enthalten [65]. Wir müssen uns vielmehr ganz auf die eigenen Äußerungen des hl. Paulus beschränken. Nach Pauli eigenen Aussagen nun ist die Erscheinung Christi, die ihm vor Damaskus zuteil wurde, eine Erscheinung des auferstandenen Jesus gewesen. Diese seine Erscheinung vor Damaskus tritt vollkommen gleichwertig neben die Erscheinungen des Auferstandenen vor seinen Jüngern [66]. *καὶ ὅτι*

---

[64] S. oben S. 163 A. 1.

[65] Vor allem ist es noch ungelöst, wie das Nebeneinanderbestehen vollständig geistiger Züge (vgl. z. B. Lk 24, 15. 31. 36. 51; Jo 20, 17. 19. 22) neben kraß materiellen (z. B. Jo 20, 27 — Thomas berührt den Herrn —) Lk 24, 39 (Christus ist kein Geist, sondern ein Wesen von Fleisch und Bein) zu erklären ist. Auch das Verhältnis der Himmelfahrt und der damit beginnenden Erhöhung des Herrn zu den Berichten über die Erscheinungen des Auferstandenen ist noch ein schweres Problem. Vgl. zu beiden Joh. Weiß, Das Urchristentum 60 ff., und zu den Auferstehungsberichten v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten 18 f., ferner 22—43.

[66] So auch u. a. Traugott Schmidt, Der Leib Christi 10 f.

ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα . . . ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ, εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν· ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κἀμοί (1 Kor 15,5—8). Auf diese Damaskusvision spielt Paulus auch wohl 1 Kor 9, 1 an (*οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑόρακα*). Paulus hat gewiß geglaubt, mit seinen leiblichen Augen den Herrn zu sehen. Was er aber erblickte, war nicht ein irdischer, leiblicher Mensch, nein, es war ein himmlisches Wesen. Nach den Berichten der Apostelgeschichte 9, 3—8 f.; 22, 6. 9. 11; 26, 19 war die Herrlichkeit Gottes auf Christi Angesicht, Licht strahlte vom Himmel und blendete Paulus, daß er drei Tage lang blind war. Indessen wollen wir die Apostelgeschichte hier nur zur Erläuterung benutzen. Auch nach Pauli eigenen Briefen ist der auferstandene Christus ein himmlisches Wesen. Ist es doch derselbe, der jetzt im Himmel thront. Vor allem wird ihm als dem erhöhten Christus die Herrlichkeit (*δόξα*) zugeschrieben [67] (Röm 8, 17. 29 f.; 2 Kor 3, 18; 4, 4; 4, 6; 2 Thess 2, 14).

Für den geistigen Charakter des auferstandenen Jesus beruft man sich darauf, daß Paulus von ihm das Wort *ὤφθη* gebrauche [68]. Dies würde bei einem Begegnen im gewöhnlichen Leibe nicht angewandt, wohl aber bei Erscheinungen von Geistern. Indessen ist dieses Argument nicht beweisend, da sowohl Apg 7, 26 als auch das AT einen anderen Sprachgebrauch kannten [69].

So erkennen wir auch von diesem Standpunkt aus, daß der Auferstehungsleib himmlischer Art ist und finden so unsere bisherigen Betrachtungen bestätigt. Ganz in diesem Rahmen bleibt es auch, wenn Paulus 2 Kor 5, 1 ff. den Auferstehungsleib *οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ* nennt. Mit den Bezeichnungen *ἐκ θεοῦ* und *ἐξ οὐρανοῦ* will Paulus die himmlische Beschaffenheit des Auferstehungsleibes andeuten [70]. Es ist eben das Bild des himmlischen Menschen, das wir dann tragen werden und nicht des irdischen, das wir bisher getragen haben (vgl. 1 Kor 15, 47 und 49). In dem *ἀχειροποίητον* liegt wohl gleichfalls der Gegensatz

---

[67] Vgl. hierzu Traugott Schmidt, Leib Christi 20 f.

[68] So Bowen, Resurrection 41; Keim, Die Geschichte Jesu von Nazareth 540 und Schmiedel, Encyclopedia Biblica (1903) col. 4079, nach Bowen, a. a. O. 42.

[69] Vgl. z. B. Slotemaker, a. a. O. 40; Dobschütz, Ostern und Pfingsten 22 meint: „Das Wort *ὤφθη* sagt über die Art dieser Erscheinungen nichts aus. Es heißt den Geist der Sprache verkennen, wenn man den Wortsinn pressend es auf die Gesichtseindrücke beschränkt. 2 Kor 12, 8 f. und die Berufung auf die Herrenworte wie in 1 Thess 4, 15 beweisen klar, daß Paulus sich in Verkehr und Meinungsaustausch mit dem erhöhten Herrn weiß."

[70] Vgl. Ubbink, Het eeuvige leven IX n. 32. Dortselbst weitere Literaturbelege.

zu dem irdischen Leib ausgesprochen, der ja nach dem Bilde von Gn 2 von Gott mit Händen gemacht war. Mit *αἰώνιος* drückt Paulus denselben Gedanken aus wie mit *ἀφθαρσία* in 1 Kor 15, 42. So finden wir auch diese Aussagen in Übereinstimmung mit den übrigen Briefen, namentlich mit denen des ersten Korintherbriefes [71]. Soweit aus den übrigen Briefen Stellen für unseren Punkt in Frage kamen, sind sie bereits herangezogen.

Es bleibt uns noch übrig, kurz diese Frage unter dem Gesichtspunkt der Lehrentwicklung zu betrachten. Es wird auch in diesem Punkt ein Wandel in der Lehranschauung des Paulus behauptet. In den Thessalonicherbriefen soll Paulus noch ganz die Auffassung der jüdischen Apokalyptik von einer Auferstehung in den irdischen Leibern vertreten. Dafür spräche auch, daß nach 1 Thess 5, 29 Geist, Seele und Leib, also alles, was den Menschen ausmacht, am Tage der Parusie erhalten bleiben soll. Infolge der Ausbildung der Lehre von *σάρξ* und *πνεῦμα* werde nun im 1. Korintherbrief der Begriff der Verwandlung eingeführt. Jetzt wird die völlige Vernichtung alles dessen, was zur *σάρξ* gehört, notwendig: nur das *πνεῦμα* bleibt und dieses erhält ein ihm von Gott bestimmtes *σῶμα* [72].

Indessen zieht man hier aus dem Argumentieren e silentio Schlüsse, die weder auf Sicherheit noch auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen können. Wenn Paulus 1 Thess 4, 13 ff. nichts über die Verwandlung mitteilt, so erklärt sich das zur Genüge aus der Tendenz des Abschnittes. Paulus will die Thessalonicher über das Schicksal der Entschlafenen belehren und hat in diesem Zusammenhang gar keine Veranlassung, von der Verwandlung zu sprechen. Anders ist es im Korintherbrief, wo er über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes Aufschluß erteilt. Mit Recht weist auch Deißner [73] darauf hin, daß die Auffassung vom Widerstreit des irdisch vergänglichen Wesens mit dem Gottesreich nicht erst durch den Gegensatz zwischen *σάρξ* und *πνεῦμα* bedingt sei, sondern sich „als eine spezifisch religiöse Grundforderung darstellt, die sich für den Apostel direkt aus der Anschauung von der *βασιλεία θεοῦ* und den Bedingungen für die Zugehörigkeit zu

---

[71] So auch Feine, Leben nach dem Tode 62, „Die Vorstellung des Paulus ist 2 Kor 5, 1 einerseits und 1 Kor 15, 32 ff., Phil 3, 21 anderseits nicht etwa eine verschiedene, sondern in allen diesen Stellen will er zum Ausdruck bringen, daß der Haderstoff unseres jetzigen Leibes abgetan und uns eine neue himmlische Leiblichkeit zuteil werden wird."

[72] So Teichmann, Auferstehung 39 ff. u. 51 f.; ferner Thackeray, a. a. O. 112 ff.; Emery, L'eschatologie de l'apôtre Paul 433 f.

[73] Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke 50. Ihm schließt sich an Ubbink, Het eeuvige leven XI A. 39.

diesem Reiche ergeben mußte". Deutlich weicht Paulus hier von der jüdisch-apokalyptischen Auffassung schon dadurch ab, daß er die Auferstehung der Gläubigen mit der Auferstehung Jesu in Verbindung bringt[74] (4, 14 *οὕτως καί* 4, 16 *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ*). Wenn Bornhäuser[75] meint, durch diesen Zusammenhang mit der Auferstehung Jesu werde schon eine Änderung der Auferstehungsvorstellung ausgeschlossen, denn durch eine solche würde sich ja auch die Ansicht über die Auferstehung Jesu ändern, es hätten aber die Tatsachen nun einmal etwas Hartes und Sprödes an sich, so kommt diesem Argument wohl eine gewisse Bedeutung zu, wenn auch Teichmanns Ansicht eigentlich nicht damit getroffen ist. Gleichfalls ist der Hinweis, daß das Entrücktwerden der Gläubigen in die Luft auf Wolken eine Umwandlung des irdischen Leibes notwendig fordere[76], Teichmann[77] gegenüber nicht beweisend, der darauf hinweist, daß auch Elia (2 Kg 2, 11; Sir 48, 9. 13) im feurigen Leibe gen Himmel gefahren sei, ohne daß irgend etwas dazu berechtige anzunehmen, das sei nicht in seinem irdischen Leibe geschehen. 1 Thess 5, 23 spricht nicht für Teichmanns Anschauung. Daß *σῶμα* hier eine andere Bedeutung habe wie sonst bei Paulus, daß es hier die *σάρξ* notwendig einschließt[78], fordert der Zusammenhang keineswegs. Dann ist es aber Willkür, dem Wort eine andere Bedeutung zuzuschreiben, wie sie sich sonst bei Paulus findet, z. B. 1 Kor 6, 13 f.[79].

2. Die Frage nach der Präexistenz des Auferstehungsleibes[80].

Man hat Paulus auch die Lehre von der Präexistenz des Auferstehungsleibes zuschreiben wollen[81]. Vor allem[82] beruft man

---

[74] Vgl. Deißner, a. a. O. 51 ff. Er zeigt weiter, daß diese Lebensgemeinschaft mit Christus schon in den Thessalonicherbriefen pneumatischen Charakter trage. So würde auch wohl das dauernde Beisammensein mit Christus 1 Thess 4, 17 in einer Existenzform gedacht sein, die der pneumatischen Art der Verbindung entspreche. Ebenfalls weist auf diese pneumatische Verbindung mit Christus hin Vos, a. a. O. 228 A. 25.

[75] Auferstehung des Fleisches 93 f.

[76] So u. a. Tillmann, Wiederkunft; B. Weiß, Bibl. Theol. 399.

[77] A. a. O. 52 f. [78] Teichmann, a. a. O. 36 A. 1.

[79] Deißner, a. a. O. 53 f. Zum Ganzen vgl. am besten Deißner, a. a. O. 49—54.

[80] Dieser Abschnitt wird im engen Anschluß an Ubbink, Het eeuvige leven 170 f. behandelt, vgl. auch IX n. 32 u. XII n. 47.

[81] So Kabisch, Die Eschatologie des Paulus 220; Teichmann, Auferstehung 53 A. 1, 62; Bousset, Kyrios Christos 63 A. 2. Ders., Der zweite Korintherbrief 193; Joh. Weiß, Urchristentum 415; Lietzmann, Zweiter Korintherbrief 187; Haller, Auferstehung 288.

[82] Teichmann, Auferstehung 53 A. 1 hält es immerhin für möglich,

sich dafür auf 2 Kor 5, 1 und versucht diese Ansicht durch Belege aus der jüdischen Apokalyptik zu erhärten. So weist man hin auf den slav. Hen 22, 8 ff. „Und der Herr sprach zu Michael: Tritt herzu, entkleide Henoch von seinen irdischen Kleidern und salbe ihn mit meiner schönen Salbe und kleide ihn in die Kleider meiner Herrlichkeit“, ferner auf die Ascensio Jesaia 7, 22; 8, 26; 9, 2: „Es sei dem Heiligen Jesaia erlaubt, bis hierher (d. h. bis zum siebenten Himmel) aufzusteigen, denn hier ist sein Kleid. 9, 8: „Und daselbst sah ich Henoch und alle, die mit ihm waren, entkleidet des fleischlichen Gewandes, und ich sah sie in ihren höheren Gewändern, und sie waren wie die Engel, stehend daselbst in großer Herrlichkeit.“ 9, 14: „Und dann werden viele von den Gerechten mit ihm (dem auferstandenen Christus) aufsteigen, deren Geister die Kleider nicht empfangen, bis der Herr Christus aufsteigen wird und sie mit ihm aufsteigen.“ Hen 62, 15. Vgl. ferner Thomasakten Kap. 108 ff. und 111 ff.; Corp. Hermet. XIII (XIV Reitz) S. 340. 344 [83]. Vielleicht läge auch Offb 6, 9 ff. dem Bild der Bekleidung der Seelen mit neuen weißen Kleidern dieser Gedanke zugrunde [84]. Paulus folge hier überhaupt nur einer jüdischen Auffassung, nach der die Dinge bereits vorher bei Gott bestanden, ehe sie offenbar wurden [85]. Namentlich lehre das Judentum die Präexistenz der eschatologischen Heilsgüter [86], und Paulus teile nun hier bezüglich des Auferstehungsleibes diese Meinung.

Indessen beruft man sich zu Unrecht für diese Ansicht auf 2 Kor 5, 1 und 2. Wir erkannten bereits oben [87], daß man dem Präsens ἔχομεν gerecht wird, wenn man darin nur die Gewißheit des Besitzes ausgesprochen sieht. Dann aber deuten auch die Attribute ἐκ θεοῦ, ἐξ οὐρανοῦ und ἐν τοῖς οὐρανοῖς keineswegs auf die Präexistenz hin, sondern sie charakterisieren nur den Auferstehungsleib seiner himmlischen Beschaffenheit nach [88]. (Vgl. Bertrams, Wesen des Geistes 141: „Diesen Zusatz könnte man eher dahin erklären, daß der neue Leib im Himmel schon vorhanden ist. Man genügt aber den Worten durch die Erklärung, daß

---

daß auch schon 1 Kor 15, 38 diese Ansicht zugrunde liege. Dagegen meint Kennedy, a. a. O. 243, das sei ganz vom hebräischen Standpunkt aus zu verstehen, wonach Gott alles in allem sei.

[83] Diese Zitate nach Lietzmann, 2. Korintherbr. 187.

[84] Bousset, 2. Korintherbr. 193.

[85] Nach Ubbink, Het eeuvige leven 170, der an Apg 15, 18 und Röm 8, 28 ff. erinnert.

[86] Kabisch, Eschatologie des Paulus 212 ff., bes. 220 f.; Weber, Jüdische Theologie [2] 198; Voltz, Jüdische Eschatologie 123.

[87] S. 66.

[88] Vgl. bes. Ubbink, a. a. O. IX n. 32 u. XII n. 47 und die dort angegebene Literatur.

er im Himmel unser sein wird.") Wenn nun diese Stelle keineswegs die Annahme einer Präexistenz fordert, so sprechen andere positive Gründe direkt dagegen. Nach Ubbink[89] sprechen gegen eine solche Auffassung: 1. Die Analogie zwischen Christi Leib und dem der Gläubigen, weil Paulus nirgendwo vermuten läßt, als ob er sich die Auferstehung Christi vorstelle als die Bekleidung mit einem präexistenten Körper; 2. das Bild vom Samenkorn (1 Kor 15, 34 f.), welches auf eine Kontinuität zwischen beiden Körpern hinweist; 3. im Fall, daß das *σῶμα πνευματικόν* im Sterben schon bereit liegt, ist nicht einzusehen, warum Paulus noch einen Zustand der *γυμνότης* annehmen muß; 4. die Verwandlung der Lebenden bei der Parusie ist eine Metamorphose ihres irdischen Körpers. Diese Gründe können allerdings im Rahmen unserer Darstellung ihre Beweiskraft z. T. erst durch spätere Erörterungen erhalten[90].

3. Die Identität der auferstandenen und der irdischen Menschen.

Die Auferstehung setzt irgendeine Identität zwischen dem auferstandenen und dem irdischen Menschen voraus. Das allermindeste, was angenommen werden muß, ist, daß die Persönlichkeit, die Individualität, die gleiche sei, wenn wir mit diesen Begriffen einmal den Gedanken ausdrücken wollen, daß es dieselben Menschen sind, die auferstehen, wie diejenigen, die entschlafen sind, daß es sich also nicht um vollständig neue Individuen handelt. Naturgemäß gehen in diesem Punkt die Forscher einig, wenn sie nun auch wieder in der weiteren Frage, worin dieses Charakteristikum der Persönlichkeit erhalten sein wird, voneinander abweichen. Wir wir sahen[91], erblickt man es in der Seele (*ψυχή*), im menschlichen Geist (*πνεῦμα*) oder im inneren Menschen (*ἔσω ἄνθρωπος*), ja, man glaubt selbst im Leib (*σῶμα*) den Repräsentanten des ganzen Menschen vor sich zu haben, indem überhaupt der Gedanke, daß die Seele im Tode den Leib verließ, als unpaulinisch zu vermeiden wäre[92]. Zu diesen Fragen nahmen wir bereits Stellung. Gegen dieses Mindestmaß von Identität verstößt indessen schon ganz bedenklich die Anschauung Holstens, der meint: „Das dem Menschen durch den Glauben immanent ge-

---

[89] A. a. O. 170 f.

[90] Gegen die Annahme der Präexistenz vgl. weiter B. Weiß, Bibl. Theol. 289 A. 4; Grosheide, a. a. O. 262; Vos, a. a. O. 239 A. 29; nach Ubbink, a. a O. XII A. 47.

[91] Oben S. 142 ff.

[92] So Titius, Paulinismus 63.

wordene und zur Auferstehung bestimmte göttliche πνεῦμα" würde wie das Samenkorn in die Erde gesät, wieder lebendig gemacht, und es empfange dann dieses πνεῦμα von Gott ein ihm entsprechendes σῶμα, das σῶμα πνευματικόν [93]. Bei dieser Auffassung bestände nun tatsächlich gar keine Beziehung mehr zum irdischen Menschen. Diese Ansicht widerlegt sich selbst [94]. Die Toten (οἱ νεκροί 1 Thess 4, 16) sind es, die nach Paulus auferstehen, nicht irgendwelche neue Wesen. Damit ist die wesentliche Identität der Person gesichert.

Die Frage, ob darüber hinaus eine weitere Identität auch bezüglich des Leibes anzunehmen sei, wird verschieden beantwortet. Ist nun der Auferstehungsleib eine vollständige Neuschöpfung oder steht er irgendwie in Beziehung zum alten Leibe? Mit anderen Worten, setzt die Auferstehung ein leeres Grab voraus oder nicht? Beide Ansichten werden vertreten [95]. Manche Anhänger der Auf-

---

[93] Nach Bornhäuser, Auferstehung des Fleisches 56. Daselbst 56 ff. eine treffende Widerlegung.

[94] Ähnlich bedenklich ist die Ansicht Teichmanns, Auferstehung 42 ff. Auch Kabisch, a. a. O. nimmt an, daß die Seele vernichtet werde, dagegen das göttliche πνεῦμα erhalten bleibe. Er vertritt daneben aber die Auffassung, daß der Auferstehungsleib keine vollständige Neuschöpfung sei.

[95] Jede Beziehung zum alten Leib lehnen ab u. a. vor allem Bowen, The Resurrection 86 ff.; 93 f.; 100, 105, 108—115, 126 f., 141 u. ö.; Staudt, Resurrection 14; Beyschlag, Neutestamentliche Theologie 263; Köstlin, Auferstehung 278 f., lehnt auch die Teilnahme einer verklärten σάρξ ab. Jülicher, Römerbrief 282 lehnt die Auferstehung des Fleisches ab. Goetz, Auferstehungsglaube 119, vertritt eine völlige Neubildung. Goddard, The two bodies 565 f. erblickt die Identität im selbstbewußten Leben der Seele. Meyer, Auferstehung 397 f.; 399, nimmt lediglich eine Identität des Subjektes an. Haller, Auferstehung 298 f., nimmt wenigstens für 2 Kor 5, 1 ff. die Auferstehung der nackten Seele mit einem vollständig neuem, vom alten absolut verschiedenen Leibe an. So auch Pfleiderer, Paulinismus 257 f.

Eine Beziehung zur Substanz des alten Leibes nehmen an vor allem die katholischen Autoren, aber auch manche Protestanten, von diesen besonders Bornhäuser, Das Recht des Bekenntnisses zur Auferstehung des Fleisches. Vgl. ferner Klüpfel, Resurrectio mortuorum 139 ff.; v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten 8 f.: „Jedenfalls der irdische Leib hat in dem Ganzen der Vorstellung auch seine Stelle. So wenig Paulus eine einfache Wiederbelebung desselben annimmt, so gewiß steht doch der neue Leib in einer bestimmten Beziehung zum alten, er entwickelt sich nicht unabhängig neben jenem: jener muß entschwinden, wenn dieser zutage kommen soll." Feine, Theologie des Neuen Testaments² 429. Ders., Leben nach dem Tode 59. Löckle, Auferstehung 73, meint: „Der physische Leib trägt doch den unverlierbaren Keim in sich, aus dem der neue Leib herauswächst." So auch wenigstens für 1 Kor 15, 36 ff., für das Bild vom Samenkorn, Haller, Auferstehung 288. Vgl. ferner Boardman, a. a. O. 490; B. Weiß, Bibl. Theol. 392 A. 2 (sehr unbestimmt); Atzberger, Eschatologie 348; Kabisch, Eschatologie 294 f.

fassung einer vollständigen Neuschöpfung nehmen eine weitere Identität in der Gleichheit des σῶμα an. Man faßt hier σῶμα als Leibesform im Gegensatz zum Leibesstoff. Der substantiell vollständig neue Körper trage die äußere Form des alten, so sei von einer Auferstehung des Leibes zu sprechen [96]. Nimmt man eine substantielle Identität an, so ist die Frage, worin diese des näheren besteht, zwar außerordentlich schwierig, aber wenig bedeutend, sofern man nur an der Tatsache des leeren Grabes festhält. Es spielt hier auch die Frage hinein, ob man bei Paulus von einer Auferstehung des Fleisches sprechen könne. Das ist das Problem, wie es sich uns darbietet. Allerdings nehmen nicht alle Autoren in dieser Präzisierung dazu Stellung, vielmehr ist ihre Stellung zu diesen angedeuteten Einzelfragen manchmal einfach nicht zu erkennen [97].

Wenn wir auch das Problem exegetisch behandeln, so dürfte doch die dogmatische Bemerkung nicht unangebracht sein, daß kirchlich unbeanstandet Durandus in seinem Sentenzenkommentar mit Bestimmtheit die Meinung vertritt, die Identität des Auferstehungsleibes zum früheren werde dadurch gewährleistet, daß die gleiche Seele den zum Aufbau dienenden Stoff formiere, eine numerische Gleichheit des Stoffes sei in keiner Weise gefordert. Lacordaire, Bonnet, Schell. Billot schlossen sich Durandus an. (Vgl. Zahn, Das Jenseits 306.) Gleichzeitig dachte Durandus, wie schon Origenes und Eutychius, an einen ätherischen Leib (nach Löckle, Resurrectio mortuorum 225 ff.).

Dafür, daß Paulus keine Beziehung des auferstandenen zum irdischen Leibe kenne, beruft man sich vor allem auf die Auferstehung Jesu, die ja nur ein Vorbild der Auferstehung der Gläubigen ist. Christi Auferstehungsleib stände in keiner Beziehung zu seinem begrabenen Leibe, ja die Tatsache des leeren Grabes sei Paulus völlig unbekannt [98]. 1 Kor 15, 1—11 berichte er von der

[96] Eine Auferstehung des Leibes nehmen u. a. an: Bowen, Resurrection 95; Weinel, Die Echtheit der paulinischen Hauptbriefe 386 f.; Holtzmann, Theologie II 18; Schmiedel, H. C. 167 f.; Schäder, nach Titius, Paulinismus 63; Köstlin, Auferstehung 280 f.; Simon, Psychologie des Paulus 7 ff., besonders 9 u. 10; vielleicht auch Ubbink, a. a. O. 170.

[97] Wenn z. B. Charles, Future Life 394, schreibt: „This essential likeness proceeds from the fact that they (die beiden Leiber) are successive expressions of the same personality, though in different spheres", so ist daraus die Stellung zum leeren Grab nicht zu erkennen, ebensowenig, wenn Jacquier, La fin du monde 303 f. meint, daß in den beiden Leibern zwar nicht dieselben Moleküle, wohl aber das gleiche Lebensprinzip sei.

[98] Der Hauptverfechter dieser Ansicht ist Bowen, The Resurrection passim, besonders 105—115. Dortselbst auch Gegner und Anhänger seiner Meinung. Vgl. auch Staudt, Resurrection 13: „The empty tomb was to Paul a secondary matter and of a secondhand imformation, if indeed he knew it

Auferstehung Jesu als Überlieferung, die er empfangen (V. 3), „daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach der Schrift, daß er begraben wurde, wieder auferstanden am dritten Tage nach der Schrift“ (V. 4). Daran anschließend zählt er die Erscheinungen auf. Weder von einem Grabe noch vom Zeugnis der Frauen für das leere Grab sage Paulus irgend etwas. „Was er aber nicht sagt, darf man hier auch nicht zwischen den Zeilen lesen wollen. Denn es kommt dem Apostel doch wohl auf eine vollständige Aufzählung aller Zeugen des großen Ereignisses der Auferstehung an. Es läßt sich schlechterdings kein anderer Grund für die Übergehung des Zeugnisses der Frauen vom leeren Grab nachweisen, als daß er diese Überlieferung, die in unserem Evangelium eine so große Rolle spielt, nicht kannte“ [99]. Nun sei Pauli Zeugnis das älteste für die Auferstehung Jesu, und dies wisse noch nichts von einem leeren Grabe. Die in den Evangelien vorliegenden Berichte über das leere Grab seien also später entstanden, es seien Legendenbildungen [100].

Indessen ist dies eine ganz unhaltbare Konstruktion, nicht nur weil sie die Geschichte der Urkirche zu einem Rätsel macht, sondern auch, weil sie auf einem ungerechtfertigten argumentum e silentio beruht, das schon durch den Kontext als unhaltbar zu erweisen ist.

In den vielleicht ein bis zwei Jahrzehnte jüngeren Evangelien wird die Tatsache des leeren Grabes als christliches Glaubensgut ganz unzweideutig bezeugt [101]. Die Verkündigung der Auferstehung Jesu war ein Fundamentalartikel der apostolischen Missionspredigt [102]. Es ist bei der jüdischen Auffassung der Aufer-

---

at all.“ Köstlin, Auferstehung 285, schließt von der Auferstehung der Gläubigen auf die Christi. Christus habe nicht nur σάρξ gehabt, sondern auch sündige σάρξ. Nun könne Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben. Da mache die sündige σάρξ Christi keine Ausnahme. „Die Frage, was aus der σὰρξ Χριστοῦ geworden, hat für den Apostel keinerlei Bedeutung. Was kann ihn die elende, vergängliche Leibeshülle dessen kümmern, der jetzt als Sohn Gottes in Kraft eingesetzt ist, und als κύριος ἐξ οὐρανοῦ sich ihm und den anderen geoffenbart hat?“ Tod und Auferstehung Christi seien so zu denken: „Das menschliche Ich Christi starb im Tode, wie das jedes Menschen, der Fleischesleib wurde begraben zur φθορά, das Ich war leblos, nackt im Scheol, bis er am dritten Tage mit dem neuen himmlischen Lichtleib bekleidet wurde. So erschien er im neuen Glanz als der Herr den Seinen . . .“

[99] Bousset, Erster Korintherbrief 150 f.

[100] Über die ganze Frage der Auferstehung Jesu, allerdings nicht nur nach Paulus, orientiert gut die kleine Schrift von Jhmels, Die Auferstehung Jesu Christi, Leipzig 1913. Dortselbst S. 32 weitere Literaturangaben.

[101] Vgl. Mt 28, 2—6; Mk 16, 6; Lk 24, 2—6 und die Erscheinungen des Auferstandenen.

[102] Apg 1, 22; 2, 32; 3, 15 u. ö.

stehung einfach undenkbar, daß die Apostel mit der Verkündigung der Auferstehung Jesu Glauben gefunden hätten, wenn sein Leichnam noch im Grabe geruht hätte. „Oder hält man wirklich für denkbar, daß die Jünger mit der Predigt vom Auferstandenen in die Welt gezogen wären, wenn sie die Befürchtung zurückgelassen hätten, daß das Felsengrab von Jerusalem doch noch einmal seinen Toten wiedergeben könnte?“[103] Kurz, die Berichte vom leeren Grab als Legenden zu erklären, ist Willkür und geschichtlicher Unsinn.

Auf keinen Fall kann man sich dafür auf Paulus berufen. Ausdrücklich erwähnt er das Begräbnis Christi (*καὶ ὅτι ἐτάφη*). Dies hätte aber wirklich keinen Sinn, wenn das Grab mit der Auferstehung gar nichts zu tun habe[104]. Vielmehr deutet der Apostel damit vorwärts auf die Auferweckung, die damit als eine solche aus dem Grabe charakterisiert wird[105]. Ausdrücklich bezeichnet der Apostel dies als einen Teil der ihm überlieferten Tradition (1 Kor 15, 3). Daß dieses Moment des Begrabenwerdens für den Apostel keineswegs bedeutungslos ist, sondern zur Auferstehung in Beziehung steht, zeigt auch Röm 6, 4. „Begraben wurden wir durch die Taufe mit ihm (d. i. Christus) auf seinen Tod, damit wie Christus von den Toten auferstanden ist durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in einem neuen Leben wandeln.“ Der Erweckung zum neuen Leben durch die Taufe geht zumeist ein Begrabenwerden voraus, gerade wie der Auferweckung Christi. Dieser eigenartige Vergleich mit dem Begrabenwerden erklärt sich nur daraus, daß tatsächlich Begräbnis und Auferstehung Jesu im Zusammenhang stehen[106].

Auch in der Zeitbestimmung „am dritten Tag“ liegt ein Hinweis, daß Paulus die Vorgänge des Ostersonntages nicht unbekannt waren[107]. Man meint allerdings, Paulus habe nachträglich diese Zeitbestimmung aus der Schrift geschöpft, worauf er sich ja hier selbst beriefe[108]. Man weist dazu auf 2 Kg 20, 5; Os 6, 2; Jon 2, 1 hin. Indessen werden nicht die Schriften das Erste gewesen sein, sondern der dritte Tag, nachträglich fand man diesen dann auch in der Schrift[109]. Noch weniger wahrscheinlich ist der

[103] Ihmels, Die Auferstehung Jesu 25.

[104] So vor allem v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten 11 f.; Keller, Auferstehung des Fleisches 29 f.; Bornhäuser, Auferstehung des Fleisches 89 f.; Bouniol, Vie future 42; Kennet, a. a. O. 270.

[105] Ähnlich auch Joh. Weiß, Der erste Korintherbrief 348.

[106] v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten 11, zieht daraus einen Schluß auf den formelhaften Charakter des *ἐτάφη*.

[107] So u. a. ders., Ostern und Pfingsten 13; Kennet, a. a. O. 270.

[108] Z. B. Bousset, Erster Korintherbrief 150 f.

[109] v. Dobschütz, a. a. O. 13.

Hinweis auf den Kultus der sterbenden und auferstehenden Götter[110], oder auf die namentlich in der persischen Eschatologie weit verbreitete Annahme, daß die Seele des Verstorbenen drei Tage noch beim Leichnam weile, ehe sie ihn verläßt[111]. Nein, in dem *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* gibt Paulus die urchristliche Tradition der Osterereignisse wieder[112].

So hat Paulus keinen anderen Glauben als die Urgemeinde. Das Grab war am Ostersonntag leer, Christi Auferstehung setzt das leere Grab voraus. Ziehen wir daraus den Schluß auf die Auferstehung der Christen, so ergibt sich die Beziehung zwischen Auferstehungsleib und irdischem Leib, daß beide nicht unabhängig nebeneinander bestehen, sondern, da an eine Vernichtung des Leichnams Christi nicht gedacht werden kann, in substantiellem organischem Zusammenhang stehen.

Wie stellte Paulus sich nun den auferstandenen Christus vor? Es war, wie wir sahen (oben S. 178 ff.) jenes himmlische Wesen, das ihm vor Damaskus erschienen. Aber es war nicht ein unbestimmtes Wesen, sondern der Herr erschien ihm in einer Gestalt, in einem *σῶμα*, das seine, des menschgewordenen Gottessohnes Züge trug[113]. Deshalb kann der Apostel sagen: „Habe ich nicht Jesus, den Herrn, gesehen?“ (1 Kor 9, 1.) So war er von dieser Zeit an von der Wirklichkeit der Auferstehung Jesu überzeugt. Der Schluß auf unsere Auferstehung ergibt, daß auch wir dereinst in Leibern erscheinen werden, welche unser individuelles Gepräge tragen.

Prüfen wir nun einmal kurz die einschlägigen Stellen der paulinischen Briefe auf unsere Frage hin.

Vor allem ist das Bild vom Samenkorn von Bedeutung. Die katholischen Exegeten sehen hierin besonders den Gedanken ausgesprochen, daß aus dem toten Leib der alte hervorgeht, während manche liberale Protestanten[114] darin namentlich mit Rücksicht auf V. 38 *ὁ δὲ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν* eine vollständige Verschiedenheit ausgesprochen finden. Richtig ist, daß wir Paulus nicht den Gedanken einer organischen Entwicklung, wie sie in der heutigen Biologie gelehrt wird, zuschreiben dürfen[115].

---

110 Bousset, Kyrios Christos 23—25.

111 Ders. 25 f.

112 Joh. Weiß, Erster Korintherbrief 349: „... schon daß er nicht sagt ‚nach drei Tagen‘ ist ein Beweis, daß er hier mehr von geschichtlicher Kunde abhängt als von messianischer Theorie, der die unbestimmte Formel eigentümlich ist.“

113 Vgl. Ubbink, Het eevvige leven 169.

114 Z. B. Bowen, Resurrection 85.

115 Siehe oben S. 164.

Ganz gewiß aber hat Paulus sich das Sterben des Samenkorns und die Bekleidung mit dem neuen Pflanzenleib nicht als zwei unabhängig nebeneinander hergehende Vorgänge gedacht. Das Samenkorn wird nicht lebendig gemacht, bevor es stirbt, aber es ist doch das Samenkorn selbst, das lebendig gemacht wird. Dieses Lebendiggemachtwerden besteht aber nun im Empfang eines neuen Leibes von Gott (V. 38). So ist die Identität gewahrt. Diesem Samenkorn nun entspricht der menschliche Leichnam[116]. Es gilt daher von ihm, daß er lebendig gemacht wird[117].

Auf eine substantielle Identität deutet auch direkt die Verwandlung der Lebenden bei der Parusie[118]. Es ist dies ein Hinübergehen aus dem Zustand der irdischen Leiblichkeit zu einer der himmlischen Welt entsprechenden Daseinsform unter Wahrung der Identität. Von einem Vernichtetwerden der alten Leiblichkeit ist keine Rede. So haben wir uns auch die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes vorzustellen. Direkt für die Auferstehung finden wir diesen Gedanken Phil 3, 20 und Röm 8, 11 ausgesprochen. „Unser Bürgerrecht ist im Himmel, von wo wir auch als Heiland den Herrn Jesus Christus erwarten, der verwandeln wird den Leib unserer Niedrigkeit gleichgestaltig dem Leib seiner Herrlichkeit" (*ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ* Phil 3, 20). Deutlich ist hier von einer Umwandlung und nicht von einer Neuschöpfung die Rede. Wenn Reitzenstein[119] aus dem *μετασχηματίζειν* auf eine Umgestaltung nicht nur der Gestalt, sondern auch des Wesens schließen will, so zeigt B e r t r a m s[120], daß eine solche Auffassung unserer Stelle nicht entspricht. Auch kann hier nicht an Umwandlung der Leibesform gedacht sein, denn der Ausdruck *σῶμα τῆς ταπεινώσεως* umfaßt zweifellos auch die Substanz, ja gerade mit Rücksicht auf diese wählt Paulus den Ausdruck Niedrigkeit.

Röm 8, 11 sagt der Apostel: „Der Christus (Jesus) von den Toten auferweckt hat, wird auch eure sterblichen Leiber lebendig machen" (*ὁ ἐγείρας ἐκ νεκρῶν Χριστὸν [Ἰησοῦν] ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν*). Nun behauptet man aber, diese Stelle bezöge sich nicht auf die Auferweckung bei der Parusie, sondern auf eine schon gegenwärtig durch den Geist bewirkte Umwandlung unserer Körperlichkeit von Innen heraus zur Unsterblichkeit[121].

---

[116] Siehe den Nachweis oben S. 164 ff.

[117] Vgl. auch B e r t r a m s, Wesen des Geistes 129 ff.

[118] Die folgenden Ausführungen lehnen sich besonders an B e r t r a m s, Wesen des Geistes 121 f. an.

[119] Mysterienreligionen 26. 105. 179. [120] Wesen des Geistes 124 A. 1.

[121] Joh. W e i ß, Urchristentum 406: „Die in diesem Satz ausgesprochene Gewißheit bezieht sich nicht etwa auf die Auferstehung bei der Wiederkunft

Man denkt auch an eine Lebendigmachung „des zuvor durch Sündenknechtschaft für das Gotteswerk toten Leibes“ [122]. Diese letzte Auffassung ist schon durch das Attribut θνητόν als unhaltbar erwiesen. Der sterbliche, nicht der tote Leib wird als Gegenstand der Auferweckung beschrieben. Daß aber hier auf Erden schon die sterbliche Körperlichkeit zur Unsterblichkeit umgewandelt wird, ist ein Gedanke, dem man doch dem Paulus schon allein wegen der doch tatsächlich in den Gemeinden vorgekommenen Todesfälle [123] nicht zuschreiben sollte. Man kann sich dafür auch nicht auf das Attribut θνητόν berufen. Hätte Paulus ausschließlich an die Auferstehung gedacht, dann hätte er allerdings von den toten Leibern (τὰ νεκρὰ σώματα) sprechen müssen. Der Gebrauch des θνητός erklärt sich aber zur Genüge daraus, daß Paulus gleichzeitig, ja wohl vor allem an die Verwandlung der Lebenden bei der Parusie denkt [124]. Steht diese doch unmittelbar bevor (Röm 13, 11 f.) [125].

Hier wie auch an den anderen Stellen ist es nicht angängig, σῶμα als Körperform zu verstehen unter Ausschluß der Substanz [126].

Ein Hauptgrund, einen substantiellen Zusammenhang zu leugnen, findet man 1 Kor 15, 50. Es muß zugegeben werden, daß die σάρξ als solche am Auferstehungsleben nicht teilnehmen kann. Falsch ist es aber, die Teilnahme auch in einer verklärten und verwandelten Form zu leugnen [127]. Diese Auffassung beruht auf der von uns als falsch erkannten wesenhaften Verbindung von σάρξ und Sünde [128]. Wenn insbesondere Röm 8, 18 ff. Paulus eine Verwandlung der gesamten Schöpfung lehrt, soll dann allein die σάρξ davon ausgeschlossen sein [129]?

---

des Herrn, sondern auf einen schon gegenwärtig sich vollziehenden Vorgang. Durch das Einwohnen des Geistes wird unsere Körperlichkeit von innen heraus umgewandelt zur Unsterblichkeit. Das, was 1 Kor 15, 52 bei der Parusie als ein plötzlicher Vorgang beschrieben wird, erscheint hier als ein allmählicher.“

[122] Köstlin, Auferstehung 283. Meyer, Leiblichkeit der Auferstehung 396.

[123] 1 Thess 4, 13 ff.; 1 Kor 11, 31; 1 Kor 15, 6.

[124] Charles, Future Life 391 denkt ausschließlich an diese.

[125] Vgl. auch Jülicher, Römerbrief 282; Feine, Leben nach dem Tode 58 f.

[126] Siehe oben S. 134 ff. Vgl. insbesondere den Nachweis bei Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist 101 ff.

[127] Vgl. Bornhäuser, Auferstehung des Fleisches 50 ff.; v. Dobschütz, Ostern und Pfingsten 8 ff.

[128] Siehe oben S. 136 f. Vgl. insbesondere Wendt, Fleisch und Geist 153—216.

[129] Vgl. Bertrams, Wesen des Geistes 125 f. „Diese Erlösung von der Vergänglichkeit und die Verherrlichung der Schöpfung ist gewiß nur eine

Auch das Bild der Bekleidung mit dem Auferstehungsleibe, als ein Überanziehen eines neuen Leibes, spricht nicht gegen die Identität, handelt es sich doch nicht um ein einfaches Wechseln der Gewänder, sondern um das Anziehen des einen über das andere. Schon der Gebrauch des ganz eigentümlichen Wortes *ἐπενδύσασθαι* zeigt, daß der Apostel hier an etwas anderes denkt, als ein gewöhnliches Wechseln des Gewandes.

VI. Das Prinzip der Auferstehung. Auferstehung und Geistbesitz.

Wie Gott es war, der Jesus von den Toten erweckte [130], so ist er es auch, der die Gläubigen ins Auferstehungsleben ruft [131]. Nur im Philipperbrief erscheint die Auferstehung als eine Tat des mit Allmacht ausgerüsteten Christus. „Unser Bürgerrecht ist im Himmel, von wo wir auch als Heiland den Herrn Jesus Christus erwarten, der umgestalten wird den Leib unserer Niedrigkeit gleichgestaltig dem Leibe seiner Herrlichkeit gemäß der Macht, durch die er vermag, sich auch alles zu unterwerfen (*κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῷ τὰ πάντα*) [132]. Es ist nun ein übereilter Schluß, darin einen Beweisgrund für die Unechtheit des Briefes oder wenigstens dieses Abschnittes zu erblicken [133]. Es ist zu beachten, daß alle Stellen, in denen Gott als Urheber der Auferstehung erscheint, aus Briefen stammen, die zeitlich dem Philipperbrief vorangehen. Es ist also möglich, daß trotz dieser nur einmaligen Bezeugung diese Auffassung wenigstens vom Philipperbrief an für die ganze weitere Zeit ein Erkenntnisgut des Paulus blieb. Der Grund dieser neuen Erkenntnis ist vielleicht in der weiteren Ausbildung der Christologie zu suchen, wie sie in den Gefangenschaftsbriefen vorliegt. Es ist aber auch zu beachten, daß bereits der erste Thessalonicherbrief einen dieser Stelle sehr nahestehenden Gedanken enthält. Nach 1 Thess 4, 14 wird nämlich die Auferweckung der Entschlafenen von Gott durch Jesus (*διὰ τοῦ Ἰησοῦ*) bewirkt [134].

Umwandlung aus der jetzigen Verfassung in eine künftige neue unter Erhaltung der Substanz. Vom Leibe des Menschen aber soll derselbe Apostel geglaubt haben, daß er völlig vergehen werde und einem anderen Leibe Platz mache.“ Vgl. ferner Bornhäuser, Auferstehung des Fleisches 85 ff.

[130] Gal 1, 1; Röm 4, 25; 2 Kor 13, 4.

[131] 1 Thess 4, 14; 1 Kor 6, 14; 2 Kor 1, 9; 4, 14; Röm 4, 17; 8, 11.

[132] Phil 3, 20 f.

[133] Völter, Paulus und seine Briefe 317, erblickt darin einen Grund, daß dieser Abschnitt von einem späteren Überarbeiter stamme.

[134] *Διὰ τοῦ Ἰησοῦ* ist nämlich nicht mit *κοιμηθέντος* zu verbinden, siehe oben S. 46 A. 98. An dieser Stelle wird wohl mit Schettler an den er-

Als Bedingung der Auferstehung tritt die Lebensgemeinschaft mit Christus hervor, denn „in Christus werden alle lebendig gemacht werden“ [135] (1 Kor 15, 22: *ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται*). Einen ähnlichen Gedanken drückt der Apostel aus, wenn er Christus in uns (Gal 2, 21) als die Hoffnung der Herrlichkeit bezeichnet (Kol 1, 27: *ὅς ἐστιν Χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης*) [136]. Auch 2 Kor 4, 10 und Röm 6, 3 ff. liegt dieser Gedanke zugrunde. Ist doch gerade die Herrlichkeit (*δόξα*) eine charakteristische Eigenschaft des Auferstehungsleibes.

Vor allem aber setzt Paulus die Auferstehung in Beziehung zu dem in dem Menschen wohnenden göttlichen Pneuma. Am klarsten drückt dies der Apostel Röm 8, 11 aus: *εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος [τὸν] Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας ἐκ νεκρῶν Χριστὸν [Ἰησοῦν] ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν.* „Wenn der Geist dessen, der Jesus von den Toten auferweckt hat, in euch wohnt, so wird er, der Christus (Jesus) von den Toten auferweckt hat, auch eure sterblichen Leiber lebendig machen durch den in euch wohnenden Geist.“ Der Jesus von den Toten auferweckt hat, ist Gott. Die Auferstehung wird hier also an die Bedingung (*εἰ*) geknüpft, daß das *πνεῦμα θεοῦ* in uns wohnt. Weiterhin heißt es, daß Gott die Auferstehung bewirkt durch Vermittlung dieses in uns wohnenden *πνεῦμα*. Dies ist wenigstens der Sinn bei der am besten bezeugten Lesart *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος*. Dagegen lesen B D E F G und andere, ferner Tertullian und die Vulgata *διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα*, danach erfolgt die Auferstehung auf Grund des Geistbesitzes. Indessen ist diese Lesart wohl nur eine Korrektur, aus der Schwierigkeit erwachsen, sich ein solches Wirken des *πνεῦμα* vorzustellen. Wenn Paulus 2 Kor 5, 5 das *πνεῦμα* als das Angeld (*ἀρραβῶν*) unserer Bekleidung mit dem Auferstehungsleibe auffaßt, so ist darin auch eine Beziehung des Pneuma zum Auferstehungsleibe eingeschlossen. Nicht gerade ausgesprochen

---

höhten Christus zu denken sein. Im übrigen lehnen wir die Auffassung Schettlers, daß bei dieser Formel stets an den erhöhten Christus zu denken sei, ab. Vgl. dagegen Jonker, Door Christus.

[135] Deißmann, In Christo Jesu 81. 97 u. ö., denkt bei *ἐν Χριστῷ* an ein lokales Sichbefinden im erhöhten pneumatischen Christus. Dagegen wenden sich mit Recht Joh. Weiß, Th. St. u. Kr. (1896) 11 f. und Urchristentum [2] 359; Böhlig, *Ἐν κυρίῳ* in Stud. Heinrici dargebracht (1914) 180 ff.; Fr. Schmidt, Christus in uns — wir in Christus 26 nach Ubbink, Het eevvige leven XLVIII A. 17; vgl. auch Bertrams, Wesen des Geistes 96 A. 1.

[136] Auf die Lebensgemeinschaft mit Christus weisen hin B. Weiß, Bibl. Theol. 390 ff.; Kling, Biblisch-theologische Erklärungen 503 f.; Emery, L'eschatologie de l'apôtre Paul 438. Vgl. Salmond, Immortality 550 f. u. 553 f. (An letzterer Stelle wird auf das gegenwärtige geistige Leben verwiesen.)

mit Beziehung auf die Auferstehung, so doch auf das jenseitige Heil gebraucht Paulus die Vorstellung vom πνεῦμα als Angeld 2 Kor 1, 22 und Eph 1, 18 f. (ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν). In diesem πνεῦμα sind wir besiegelt für den Tag der Erlösung (Eph 4, 30; vgl. 1, 13 f.). „Auch wir, die wir die Erstlingsgabe des Geistes schon besitzen, seufzen in uns, die Annahme zur Gottessohnschaft erwartend, die Erlösung unseres Leibes" (Röm 8, 23). Die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν liegt eben in der Befreiung vom irdischen Niedrigkeitsleibe und der Bekleidung mit dem himmlischen Leibe. Im πνεῦμα besitzen wir gleichsam schon eine Erstlingsgabe dieser neuen Leiblichkeit. Allgemein klingt wieder: „Wer auf das πνεῦμα sät, wird aus dem πνεῦμα ewiges Leben ernten" (Gal 6, 8: ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα, ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει ζωὴν αἰώνιον).

Diese Beziehungen des πνεῦμα zur Auferstehung sollen nun namentlich in Verbindung mit dem Bild vom Samenkorn beweisen, daß Paulus sich den Auferstehungsleib als das Ergebnis eines immanenten Entwickelungsprozesses gedacht habe[137]. Der Heilige Geist als das göttliche Lebensprinzip im Gläubigen entfalte sich immer mehr und mehr und präge sich zu einer Leibhaftigkeit aus, die dem vollendeten Innenleben entspricht. So erstände das σῶμα πνευματικόν[138]. Diese Entwickelung denkt man sich entweder so, daß das πνεῦμα unabhängig vom begrabenen Leichnam sich einen neuen Leib bildet[139], oder daß es den irdischen, im Grabe befindlichen Leichnam allmählich sich umgestaltet[140]. Ja, man denkt sogar daran, daß schon bei Lebzeiten durch das πνεῦμα eine physische Umgestaltung des Menschen

---

[137] Z. B. Kern, Die christliche Eschatologie 26 ff.; Baldy, Principe de la vie éternelle 25; Kabisch, Eschatologie 268. 283 u. ö.; Beyschlag, Neutestamentliche Theologie 263 f.; Charles, Future Life 394 f.; Joh. Weiß, Urchristentum 416; Schmiedel, H. C. 167 f.

[138] Vgl. besonders Beyschlag, a. a. O. 263 f.

[139] So Beyschlag, a. a. O. 263 f.; Charles, Future Life 394 f. In der Konsequenz dieser Anschauung muß man die Auferstehung aufheben, indem nicht mehr einzusehen ist, warum dieser Entwickelungsprozeß nicht bald nach dem Tode abgeschlossen sein soll.

[140] Joh. Weiß, Urchristentum 416 meint, der Prozeß der Verwandlung müsse sich entweder im Augenblick der Auferstehung oder wahrscheinlicher schon während der Grabesruhe vollzogen haben. „Vielleicht ist er so gedacht, daß in den Toten — es ist ja zunächst nur an die gestorbenen Christen gedacht — der Geist Gottes, der in ihnen war, inzwischen die ‚Lebendigmachung des sterblichen Leibes' (Röm 8, 11) langsam zu Ende geführt hat . . ." Ders. Erster Korintherbrief 379.

stattfände[141]. Eine mittlere Anschauung nimmt eine Entwickelung über einen Zwischenleib an[142].

Die Annahme eines Zwischenleibes zunächst ist leicht als unhaltbar zu erweisen. Man kann sich dafür nur auf 2 Kor 5, 1 ff. berufen. Indessen macht schon das Attribut *αἰώνιος*, das dem Leibe zugeschrieben wird, den Gedanken an einen Zwischenleib unmöglich. Auch könnte bei Annahme eines solchen Paulus unmöglich von einer Nacktheit *(γυμνότης)* reden[143].

Auch die Vorstellung, daß der Auferstehungsleib sich direkt organisch aus dem *πνεῦμα* entwickle, ist keineswegs die Meinung des Apostels. Nach Paulus ist die Auferweckung eine Tat der göttlichen Allmacht. 1 Kor 15, 38 wird ausdrücklich betont, daß Gott es ist, der den Leib verleiht[144]. 1 Kor 6, 14 und ähnlich 2 Kor 13, 4 wird die Auferstehung ausdrücklich mit der *δύναμις* Gottes in Verbindung gebracht. Wenn das *πνεῦμα* als Angeld (2 Kor 13, 22; 5, 5; Eph 1, 14) oder Erstlingsgabe (Röm 8, 23) bezeichnet wird, so liegt darin doch nicht die Entwickelung des Auferstehungsleibes aus dem vorhandenen *πνεῦμα* ausgesprochen. Ein Angeld oder Erstlingsgabe bedeutet wohl, daß mir in der Zukunft ein reicheres Maß zuteil wird, nicht aber, daß sich dies aus dem vorhandenen entwickelt[145]. Vor allem soll 2 Kor 3, 18 diesen immanenten Entwickelungsprozeß beweisen: *ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι*

---

141 Schmiedel, H. C. 167 f. Ähnlich auch Joh. Weiß, Christus, die Anfänge des Dogmas (Religionsgeschichtl. Volksbücher I 18/19) (1909) 56 f. „Und zwar hat er die Überzeugung, der er gelegentlich einen überschwänglichen Ausdruck gibt, daß unter der Hülle des äußeren Menschen, der in körperlicher Schwachheit aufgerieben wird, der innere unter der Einwirkung des Geistes, des Lebens Christi, allmählich zum ewigen Leben, zur Herrlichkeit heranreift (2 Kor 4, 16; 3, 18; Röm 8, 11), so daß schließlich nur die sterbliche Hülle zu fallen braucht, damit die Herrlichkeit der Christen offenbar werde." Was an dieser Anschauung richtig ist, siehe unten Abschn. E.

142 Z. B. Löckle, Auferstehung 60 f.; Kern, Christliche Eschatologie 13; ferner weitere Vertreter mit kurzer Charakterisierung ihrer Ansicht siehe bei Atzberger, Eschatologie 348 A. 1.; vgl. ferner Prat, a. a. O. I 508. Auch wenige kath. Autoren huldigen dieser Meinung, die Prat so kennzeichnet: Les justes recevraient au baptème ce germe d'un corps glorieux qui se développerait dès ici-bas par l'usage des sacrements et surtout de l'eucharistie; ce corps provisoire suivrait l'âme après la mort et serait échangé plus tard, au moment de la résurrection générale, contre le corps définitif. Vgl. auch Tillmann, Wiederkunft 192 A. 1.

143 Vgl. die ausführliche Widerlegung bei Tillmann, Wiederkunft 193 ff.

144 Vgl. Deißner, Auferstehungshoffnung 102 f.; Ubbink, Het eevvige leven 21. der auch auf 2 Kor 5, 1 *ἐκ θεοῦ* hinweist.

145 Bertrams, Wesen des Geistes 132 A. 3.

τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος. „Wir alle, schauend mit enthülltem Angesicht im Spiegel die Herrlichkeit des Herrn [146], werden verwandelt zu demselben Bilde von Herrlichkeit zu Herrlichkeit wie vom Geist des Herrn.“ Nach Schmiedel [147] handelt es sich hier um „geheimnisvolle Vorstufen der eschatologischen Verklärung“. Man meint auch, Paulus lehre hier im offenbaren Anschluß an die Mysterienreligionen eine Vergottung des Menschen durch Gottesschau [148].

Wie das Präsens *μεταμορφούμεθα* zeigt, wird tatsächlich den Christen für die Gegenwart schon *δόξα* zugeschrieben. Indessen kommt ihr an dieser Stelle nicht die eschatologische Bedeutung zu. Die Verleihung der *δόξα* als Lichtglorie verbindet Paulus durchgängig mit dem Akt der Parusie und Auferstehung [149]. Zu dem bequemen und beliebten Ausweg, daß hier eben in der Anschauung des Paulus eine unlösbare Antinomie vorläge [150], werden wir um so weniger schreiten, als der Zusammenhang eine andere Deutung nahelegt. Die *δόξα κυρίου* schauen wir nicht direkt, sondern nur im Spiegel. Der Spiegel ist das Evangelium, das ein *εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ* genannt wird [151]. Handelt es sich aber nur um ein vermitteltes Schauen, so kann auch die durch dieses Schauen hervorgerufene Verwandlung nicht eine physisch leibliche sein. Es ist vielmehr an ein rein geistiges Ähnlichwerden mit dem erhöhten Christus zu denken [152] (vgl. Gal 3, 20. 27; 4, 19).

---

146 *κατοπτριζόμενοι* ist so wiederzugeben und nicht mit „abspiegeln“ wie z. B. Bousset, 2. Korintherbrief 183; Lietzmann, 2. Korintherbrief 181; Schmiedel, H. C. 232 f. Eine andere Bedeutung des Wortes ist nicht zu belegen (nach Lietzmann, a. a. O. 181, der sie trotzdem für möglich hält, weil Chrysostomus und Theodoret sie vorauszusetzen scheinen) und wird auch dem Zusammenhang nicht gerecht. Vgl. Deißner, a. a. O. 105 A. 2; Joh. Weiß, Urchristentum 406 A. 2.

147 Kommentar 233; ähnlich Teichmann, Auferstehungshoffnung 114 f.; vielleicht auch Holtzmann, Theologie II 91.

148 So vor allem Reitzenstein, Mysterienreligionen 178 ff., und Joh. Weiß, Urchristentum 406 f.; Bousset, Kyrios Christos 168 A. 3.

149 1 Kor 15, 40. 43. 49. 52; Röm 8, 21; Kol 3, 3 f.; und vor allem Phil 3, 21.

150 So Joh. Weiß, Urchristentum 407, „denn neben der mystischen Vorwegnahme der Verklärung bleibt doch der Satz bestehen, daß die Überlebenden erst bei der Parusie des Herrn und zwar plötzlich durch ein Wunder Gottes oder Christi verwandelt werden sollen... An diesem Punkte stößt die den Ereignissen voraneilende mystische Anschauung wieder mit einer ganz anderen Gedankenreihe zusammen — mit der eschatologischen.“

151 2 Kor 4, 4.

152 Diesen Beweis führt ausführlich Deißner, a. a. O. 103 ff. Vgl. denselben Gedanken schon bei Joh. Gloël, Der Heilige Geist in der Heils-

Man bringt auch die Beziehung zwischen Geistbesitz und Auferstehung mit der stofflichen Auffassung[153] des πνεῦμα in Verbindung. Am schärfsten wird das von Kabisch durchgeführt[154], der zu Röm 8, 11 bemerkt: „Ja, es ist darnach offenbar sogar so gedacht, daß das πνεῦμα auch nach dem Tode in der Hülle der sterblichen Leiber wohnend bleibe, während die Seele in den Scheol geht, denn sonst könnte nicht gerade das in ihnen wohnende, physisch lebendige und unvergängliche πνεῦμα das in ihnen wohnende Mittel sein, durch welches der sterbliche Leib auferweckt würde." Dieses πνεῦμα identifiziert Kabisch weiterhin auf Grund von 2 Kor 3, 17 ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν mit Christus[155]. Dieses in den Leibern verborgene πνεῦμα müsse nun bei der Auferstehung offenbar werden. „Nicht nur der halbe, der getrennte, sondern der ganze Christus muß erscheinen, nicht nur das im Himmel verborgene Haupt, sondern der in vielen Gliedern über die Erde verbreitete Leib Christi muß hervortreten. Die Parusie Christi ist die Parusie seiner Gläubigen; die Auferstehung nichts anderes, als die Parusie des in seiner Gemeinde verborgenen Christus"[156]. Eine solche Anschauung heißt nun wirklich die Materialisierung des Geistigen auf die Spitze treiben. So konnte mit Recht mit dieser extremen Auffassung Kabisch keine Anhänger finden. Die behauptete Identität von Christus und dem πνεῦμα läßt sich nicht halten. Wenn auch ein gewisser Parallelismus[157] besteht zwischen den an Christus und an das πνεῦμα anknüpfenden Aussagen, so kennt Paulus doch im Sein und Wirken zwischen beiden bedeutende Unterschiede. So heißt es nur von Christus, daß er das Leben ist (Gal 2, 20; Phil 1, 21), daß er in den Gläubigen Gestalt gewinne (Gal 4, 19), nie vom Heiligen Geist. Wo wäre auch je der Hl. Geist Sohn Gottes genannt? So hebt der Apostel selbst die Identität, die man aus 2 Kor 3, 17 herauslesen möchte, wieder auf, indem er fortfährt: „Wo aber der

---

verkündigung des Paulus, Halle 1888, 267 f. Vgl. auch Ubbink, Het eeuvige leven XVI A. 71: „In II. Cor. 3, 18 moet zij (sc. δόξα) geestelijk worden verstaan, als een voortgan van kracht to kracht in het nieuwe pneumaleven." Vgl. auch Kabisch, Eschatologie 208.

[153] Anhänger und Gegner der Stofflichkeit des πνεῦμα siehe bei Bertrams, Wesen des Geistes 109 A. 1.

[154] Eschatologie des Paulus 289 f. u. ö. Als Beispiel für die ungeheuerliche massive Anschauung von Kabisch vgl. 276 f. 1 Kor 7, 12 ff., daß der ungläubige Mann im Weib geheiligt werde, erklärt er so, daß durch die geschlechtliche Vereinigung das πνεῦμα dem ungläubigen Manne mitgeteilt werde.

[155] A. a. O. 289. [156] Ders., a. a. O. 290.

[157] Eine Zusammenstellung solcher Parallelen siehe bei Deißmann In Christo Jesu 85 f.; Bartmann, Paulus 76.

Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“ *(οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου ἐλευθερία)*. Richtig werden wir den Sinn von 2 Kor 3, 17 dahin umschreiben, daß das *πνεῦμα* vorzüglich dem erhöhten Christus eignet und dieser durch dasselbe wirkt[158].

Für die Stofflichkeit des *πνεῦμα* hat bisher noch niemand einen Beweis erbringen können[159], weshalb kein Grund vorliegt, sie anzunehmen. Weit unrichtiger würde es indessen sein, *πνεῦμα* im moralischen Sinne zu fassen als die geistigen und sittlichen Einflüsse, welche von Christus und seiner Lehre ausgehen. Nein, das *πνεῦμα* ist für Paulus eine durchaus objektive, physisch wirkende Größe. Es ist eine göttliche übernatürliche Macht im Menschen[160]. Vermittels dieser Macht wird Gott nun unsere Leiber lebendig machen (Röm 8, 11). Eine weitere Kenntnis der Art und Weise der Mitwirkung dieser in uns wohnenden göttlichen Kraft ist uns versagt[161].

VII. Die Frage nach der Allgemeinheit der Auferstehung.

Wer ist es nun, der nach Paulus der Auferstehung teilhaftig wird? Sind es alle Menschen, Gerechte wie Ungerechte, oder sind etwa die Sünder von der Auferstehung ausgeschlossen? Die ganze Schilderung von der herrlichen Beschaffenheit des Auferstehungsleibes ist wirklich nur auf Gerechte anwendbar. Wenn die Auferstandenen gleichgestaltig werden der Herrlichkeit Christi (Phil 3, 21), wenn sie das Bild des himmlischen Menschen tragen (1 Kor 15, 49), so ist es zweifellos, daß sich das nur auf eine glorreiche Auferstehung der Christen beziehen kann. Wenn ferner die Gemeinschaft mit Christus und der Besitz des Geistes als Vorbedingungen zur Auferstehung erscheinen, so läßt das nur an eine Auferstehung der mit Christus vereinten Gläubigen, der Geistesträger, kurz der Christen, denken. Tatsächlich wird in den gesamten paulinischen Briefen nie in anderer Weise ausdrücklich von der Auferstehung gesprochen. Alle Stellen, an denen Paulus von der Auferstehung spricht, können nur von der Auferstehung der Christen verstanden werden. Ja, die Auferstehung erscheint ihm sogar als ein Gut, dessen er selbst nicht einmal gewiß ist.

[158] Bertrams, Wesen des Geistes 73 f. A. 1; Bartmann, Paulus 76 f.

[159] Vgl. Bertrams, Wesen des Geistes 109—121.

[160] So Reinhard, Wirken des Geistes 155; Bertrams, Wesen des Geistes 70—76.

[161] Zum ganzen Abschnitt vgl. noch Vos, a. a. O. 225 ff. 234 f., und über das Verhältnis des Geistes zur Auferweckung Jesu 228—234; Reinhard, Wirken des Geistes 89 ff.

„Ich werde seinem (Christi) Tode gleichgestaltet, ob ich etwa zur Auferstehung von den Toten gelangen möge“ (Phil 3, 11). Wird damit nun wirklich, wie viele[162] es annehmen, eine allgemeine Auferstehung der Gerechten und Ungerechten ausgeschlossen? Die angeführten Stellen lassen keineswegs diese Erklärung als die allein mögliche erscheinen. Wir müssen uns stets den Charakter der paulinischen Schriften als Gelegenheitsschriften vor Augen halten, die ganz konkrete, meist seelsorgliche Absichten verfolgen, und vielfach und gerade bei der Auferstehung auf bestimmte Fragen von seiten der Gemeinden Bezug nehmen[163]. Die Christen und vor allem Paulus sehen aber in der Auferstehung ein Mittel, um an den eschatologischen Gütern teilzunehmen. Die Auferstehung vermittelt das ewige Leben, sie ist eine Auferstehung zum Leben[164]. So war ihm die Auferstehung selbst ein Lohn, gleichsam die Krönung der Gemeinschaft mit Christus. Von diesem Gedanken der Auferstehung als Lohn, als ewiges Leben läßt sich auch Phil 3, 11 verstehen. So spricht Paulus zu Christen von der Auferstehung. Daraus erklärt es sich, warum er nicht von der Auferstehung der Gottlosen redet. Konnte ihnen doch eine eigentliche Auferstehung als Vermittlung ewigen Lebens nicht zukommen[165].

Anderseits setzt aber die Allgemeinheit des Gerichts[166], das sowohl über Christen wie über Nichtchristen ergeht (vgl. 1 Kor 6, 2 f.; 11, 32; Röm 2, 2—12, 16; 2 Kor 5, 10), auch ein Leben der Nichtchristen beim Gericht und damit wohl eine Auferstehung

---

162 So die meisten Protestanten z. B. Pfleiderer, Paulinismus 272; Köstlin, Auferstehung 287; Kabisch, Eschatologie 267 f.; Simon, Psychologie 11 f.; B. Weiß, Biblische Theologie 400; Justamon, Eschatologie 63; Charles, Future Life 386 A. 1. 391—394; Beyschlag, Neutestamentliche Theologie 264 f.; Holtzmann, Theologie II 222; Titius, Paulinismus 51 f.; Brückner, Christologie 182; Völter, Paulus und seine Briefe 27; Emery, L'eschatologie 439 f.; Wetter, Vergeltungsgedanke 78; Bowen, Resurrection 72 f.

163 Oben S. 24.

164 Vgl. Tillmann, Wiederkunft 183 f., der von der Bezeichnung der Auferstehung als ein ζωοποιεῖν dies ableitet.

165 Vgl. auch Kennedy, a. a. O. 274 f.; Ubbink, a. a. O. 146; Atzberger, Eschatologie 343. Vgl. Magnieu, La résurrection des morts 374: „En d'autres termes, l'union mystique avec le Christ est bien un principe de résurrection mais a-t-on prouvé, M. Charles a-t-il prouvfl, que, cette union dans la pensée de l'Apôtre, est la cause unique de la résurrection des corps, en sorte que cette cause étant enlevée, l'effet disparaisse nécessairement avec elle?“

166 So Atzberger, Eschatologie 344; Bouniol, Vie future 16; Kennedy, a. a. O. 273 f.; Tillmann, Wiederkunft 187 f.; Prat, a. a. O. II 499 f.; Jacquier, La fin du monde 305; Salmond, Immortality 559 ff. Vgl. auch Monse, Johannes und Paulus 169 f.

voraus [167]. Die Frage, ob nun diese beiden Auferstehungen der Gerechten und der Ungerechten zeitlich zusammenfallen oder ob es sich vielleicht um zwei verschiedene Auferstehungen handelt, lassen wir hier noch unentschieden [168].

VIII. Die Auferstehung in den Pastoralbriefen.

In den Pastoralbriefen erhalten wir über die Auferstehung keinen näheren Aufschluß. Nur 2 Tim 2, 18 hören wir von Irrlehrern, die behaupten, die Auferstehung sei schon erfolgt (*λέγοντες τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι*). Wenn wir schon bei den korinthischen Auferstehungsleugnern gnostische Einflüsse als sehr wahrscheinlich erkannten, so ist dies hier noch weit wahrscheinlicher, weil gerade in den Pastoralbriefen eine antignostische Tendenz recht deutlich zutage tritt [169]. Am besten halten wir diese Lehre für eine spiritualistische Umdeutung der Auferstehung von seiten der von Paulus bekämpften Gnostiker [170]. Ihr Eindringen in die christliche Gemeinde erklärt sich vielleicht daraus, daß sie an die paulinische Lehre von der bereits erfolgten Auferstehung in der Gemeinde anknüpften (vgl. Röm 6, 11). Möglicherweise richtet sich auch die Betonung der Auferstehung Christi neben seiner Davidssohnschaft (2 Tim 2, 8) gegen diese Irrlehre [171].

In der Behandlung dieser Irrlehrer ist ein deutlicher Unterschied gegenüber dem Korintherbrief zu erkennen. In dem Korintherbrief sucht er in ausführlicher Darlegung die Leugner von der Unrichtigkeit ihrer Lehre zu überzeugen. Zwar fällt dabei auch schon ein scharfes Wort („Du Tor", V. 36), aber er versucht doch, sie durch Belehrung zu gewinnen. Hier aber finden wir kein Wort der Belehrung. Paulus warnt vor ihren „gottlosen Redensarten" (*βεβήλους κενοφωνίας*, V. 16), vergleicht ihre Rede mit einem Krebsgeschwür (V. 17) und nennt ihr Wirken Zerstörung des Glaubens bei einigen (V. 18). Das sind außerordentlich scharfe Worte. Wahrscheinlich ist dieser im Vergleich zu den

---

[167] Kabisch, Eschatologie 250; Köstlin, Auferstehung 288 meinen, diese Stellen vom Gericht bezögen sich auf die Sünder, die bei der Parusie noch leben würden. Die anderen seien im Tod vernichtet. Die Unrichtigkeit dieser Anschauung werden wir unten (Abschn. D V 3) nachweisen. Hier sei nur schon gesagt, daß dabei die Allgemeinheit des Gerichts nicht gewahrt bleibt. Vgl. Tillmann, Wiederkunft 187 ff.

[168] Siehe unten Abschn. D VIII.

[169] Vgl. Lütgert, Die Irrlehrer der Pastoralbriefe passim bes. 58 f. 128 f.

[170] So auch Dibelius, Briefe an Timoth. u. Titus 191 in: Lietzmann, Handbuch.

[171] Lütgert, a. a. O. 58 f. Gute Parallelen zu dieser Anschauung siehe bei Zahn, Einleitung 1 37 A. 17. 486.

Korintherbriefen schon fortgeschrittenen Gnosis gegenüber eine Belehrung von vornherein aussichtslos [172]. Lag es doch den Auferstehungsleugnern nicht fern, sich in ihrer Erkenntnis höher als der Apostel zu dünken. Irgendeinen Grund, der die paulinische Autorschaft der Pastoralbriefe ausschlösse, vermögen wir in ihrer Auferstehungslehre nicht zu erkennen.

Eine Betrachtung der Auferstehungslehre unter dem Gesichtspunkt der Entwickelung hatten wir bereits beim Auferstehungsleib vorgenommen. Eine Frage haben wir indessen noch absichtlich nicht erörtert, ob vielleicht sich ein grundsätzlicher Wandel in dieser Lehre bei Paulus vollzogen habe, der zu einem vollständigen Aufgeben einer eigentlichen Auferstehung führte. Diese Frage soll erst in einem anderen Zusammenhang erörtert werden [173].

IX. Die Verwandlung der Lebenden bei der Parusie.

„Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben, noch wird das Sterbliche die Unsterblichkeit erben" (1 Kor 15, 50). Deshalb können die Toten nicht in ihren alten Leibern auferstehen, noch vermögen diejenigen, welche die Parusie erleben, mit ihren irdischen Leibern ins Gottesreich einzugehen. „Siehe ein Geheimnis verkünde ich euch, alle zwar werden wir nicht entschlafen, alle aber verwandelt werden, in einem Moment, in einem Augenblick bei der letzten Posaune. Denn ertönen wird die Posaune, und die Toten werden auferstehen unvergänglich, und wir werden verwandelt werden, denn es muß dieses Vergängliche anziehen Unvergänglichkeit und dieses Sterbliche anziehen Unsterblichkeit" (1 Kor 15, 51—53). Es ist dies derselbe Gedanke, den der Apostel 2 Kor 5, 4 (vgl. Phil 3, 21) in dem Wunsche ausdrückt „überkleidet zu werden, damit das Sterbliche verschlungen werde vom Leben". Ohne den Tod zu kosten (*οὐ κοιμηθησόμεθα*) [174]

---

[172] Es kann uns daher nicht wundern, wenn wir von dem einen Irrlehrer (Hymenäus) 1 Tim 1, 20 lesen, daß er „dem Satan übergeben" ist. Hier allerdings scheint er noch nicht vollständig ausgeschlossen. Ob daraus vielleicht die Reihenfolge 2 Tim, Tit, 1 Tim folgt, dazu vgl. Dibelius, Timoth. u. Titus 170 Exkurs zu 1 Tim 4, 14.

[173] Siehe unten Abschn. G.

[174] Von manchen Kirchenvätern schon und vielen späteren Exegeten wird die Auffassung vertreten, daß auch die Überlebenden sterben müßten, daß sie nur von einem längeren Todesschlaf (*κοιμηθησόμεθα*) ausgeschlossen seien. Vgl. Atzberger, Eschatologie 201 f. Diese Ansicht ist direkt falsch. *κοιμᾶσθαι* ist eine Metapher für sterben (vgl. Tillmann, Wiederkunft 177 ff.). Von einem längeren Todesschlaf liegt darin nichts. Konsequenterweise müßten dann wenigstens diese Exegeten auch auf Grund der anderen Stellen,

werden die Überlebenden in den Zustand der Unvergänglichkeit übergehen. „Wenn aber dies Vergängliche die Unvergänglichkeit anzieht, und dies Sterbliche die Unsterblichkeit anzieht, dann wird erfüllt das Wort, das geschrieben steht: Verschlungen ist der Tod in den Sieg, Tod wo ist dein Sieg, Tod wo ist dein Stachel?" (1 Kor 15, 54).

D. Das Gericht.

Außer der Auferstehung bringt der Tag des Herrn auch das Gericht. Darauf deuten schon die Ausdrücke *ἡμέρα (τοῦ) κυρίου; ἡμέρα Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἡμέρα ἐκείνη* und *ἡμέρα ὀργῆς* [1], auch sonst erscheinen Parusie und Gericht in direktem Zusammenhang [2]. Vor allem aber weist die ethische Verwertung des Parusiegedankens als Motiv zum sittlichen Handeln auf das mit der Parusie verbundene Gericht hin [3].

I. Terminologie.

Der terminus technicus für das Gericht *κρίσις* findet sich bei Paulus nur 2 Thess 1, 5 und 1 Tim 5, 24. 2 Thess 1, 5 ist es eine vox media, wenn auch die Nebenbeziehung des strafenden Gerichts gegen die Sünder im Vordergrund steht. *ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ, εἰς τὸ καταξιωθῆναι ὑμᾶς τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, ὑπὲρ ἧς καὶ πάσχετε, εἴπερ δίκαιον παρὰ θεῷ ἀνταπαδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλίψιν καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν μεθ' ἡμῶν.* Ganz deutlich tritt die Nebenbeziehung des strafenden Gerichts 1 Tim 5, 24 hervor: „*τινῶν ἀνθρώπων αἱ ἁμαρτίαι πρόδηλοί εἰσιν προάγουσαι εἰς κρίσιν.*" Röm 2, 5 wird mit dem nur an dieser Stelle im NT vorkommenden und auch sonst seltenen Wort *δικαιοκρισία* [4] vor allem auf die Recht verschaffende Seite des Gerichtes hingewiesen [5]. Weit häufiger findet sich *κρίμα,* das vor allem die richterliche Entscheidung bezeichnet. Paulus gebraucht es nur im Sinne einer ungünstigen, einer verurteilenden Entscheidung

---

wo Paulus dies Wort gebraucht, dem Apostel die Lehre vom Seelenschlaf zuschreiben, was aber keiner von diesen tut.

[1] Siehe oben S. 30.

[2] Z. B. 1 Thess 5, 2 ff.; 2 Thess 1, 6 ff.; 1 Kor 1, 8; 5, 5; 2 Kor 1, 14; 5, 10; 1 Thess 1, 10; 2, 16; 2 Tim 1, 18.

[3] Z. B. 1 Kor 1, 8; 2 Kor 5, 9; Phil 1, 10. Vgl. Tillmann, Wiederkunft 159 f.

[4] Vgl. Cremer-Kögel, Wörterbuch 332 f.; Deißmann, Licht vom Osten 58 f.

[5] So Cremer-Kögel, a. a. O. 332 f., während Deißmann, Licht vom Osten, diese Untersuchung für zu fein hält.

(1 Kor 11, 29. 34; Gal 5, 10; Röm 2, 2. 3; 3, 8; 5, 16; 11, 33 [?]; 13, 2; 1 Tim 5, 12), und zwar liegt in den meisten Fällen eine eschatologische Beziehung vor, wenn auch dem Apostel ein in der Geschichte sich offenbarendes Gericht Gottes nicht unbekannt ist (vgl. Röm 11, 33; 1 Kor 11, 29 ff.). 1 Kor 6, 7 steht *κρίμα* in der Bedeutung von Prozeß, Rechtshandel. Auffällig ist die Zusammenstellung *κρίμα τοῦ διαβόλου* (1 Tim 3, 6), wo der Zusammenhang schwerlich an ein Gericht denken läßt, das über den Teufel ergeht [6], sondern an ein solches, das von ihm ausgeht, wobei vor allem an zeitliche Züchtigungen zu denken ist [7], zu deren Vollstreckung sich Gott nach jüdischer Anschauung des Satans bedient [8]. Noch schärfer als in *κρίμα* liegt in *κατάκριμα* (Röm 5, 16. 18; 8, 1) der verurteilende Charakter des Richterspruches ausgedrückt. Diesen beiden Substantiven entsprechen die Verben *κρίνειν* und *κατακρίνειν*. Zur Bezeichnung des göttlichen Urteils im Endgericht findet sich *κρίνειν* 2 Thess 2, 21; 1 Kor 5, 13; Röm 2, 12. 16; 3, 6; 2 Tim 4, 1, eine eschatologische Bedeutung hat es auch 1 Kor 6, 2 zur Bezeichnung der Tätigkeit der Heiligen beim Gericht. Weit häufiger besagt das Wort ein im irdischen Leben vollzogenes Urteil über Geschehnisse desselben (1 Kor 4, 5; 5, 3. 12 u. ö.). Während auch schon *κρίνειν* ein verurteilendes Richten bezeichnen kann (2 Thess 2, 12; Röm 2, 12), liegt diese Bedeutung stets dem *κατακρίνειν* zugrunde (1 Kor 11, 32; Röm 2, 1; 8, 3. 34; 14, 23).

Die strafende Vergeltung zeigt sich in Gottes Zorn (*ὀργή*) [9]. Dieser bekundet sich in seiner ganzen Furchtbarkeit im Endgericht, wenn er auch schon im Laufe der Geschichte in die Erscheinung tritt [10]. In der *ὀργή* eine von Gott losgelöste Hypostase zu erblicken, eine Personifizierung der strafenden Vergeltung [11], berechtigt uns keine Stelle.

---

[6] Gegen Kurze, Engels und Teufelsglaube 41.

[7] Cremer-Kögel 630.

[8] Vgl. z. B. Job 1 u. 2.

[9] 1 Thess 1, 10; 2, 16; 5, 9; Röm 1, 18; 2, 5 u. ö. siehe Konkordanz.

[10] Nach Ritschl, De ira Dei, Bonn 1859; ders., Rechtfertigung u. Versöhnung 138 ff. hat der Zorn Gottes im NT stets eschatologische Bedeutung. Indessen ist er Röm 1, 18 ff. unzweideutig nicht eschatologisch gemeint. Auch Eph 2, 3 erklärt sich besser nicht eschatologisch. Gegen Ritschls Ansicht vgl. Pfleiderer, Die Theologie Ritschls nach ihrer biblischen Grundlage 66 f.; Weber, Vom Zorne Gottes 89 f.; Teichmann, Auferstehung 84; Tillmann, Wiederkunft 148; A. Meyer, Zorn Gottes im NT, in: R. G. G. Tübingen 1913, Sp. 2231—2233.

[11] So Pohlenz, Vom Zorne Gottes 15; Wetter, Vergeltungsgedanke bei Paulus 46 u. passim. Richtig bemerkt Ubbink, Het eeuvige leven 148 dazu, das Personifizieren von Vorstellungen Pauli schiene heute an der Mode zu sein.

Das Bestehen im Gericht ist die Rettung (σωτηρία)[12]. Diesem Substantiv σωτηρία entspricht das Verb σώζειν[13]. Die σωτηρία bezeichnet zunächst negativ die Rettung vor dem verurteilenden Gericht, vor allem vor dem Zorne[14]; mit dieser negativen Bestimmung ist aber zugleich die positive[15] der Erhaltung des Lebens unzertrennlich verbunden. Diesen Worten kommt vor allem eine eschatologische Bedeutung zu[16]. Nur an ganz wenigen Stellen gelten sie von der Gegenwart[17] oder sogar von der Vergangenheit[18].

In diesem Zusammenhang sei auch des Wortes σωτήρ Erwähnung getan. Indessen tritt hierbei die eschatologische Bedeutung gegenüber der soteriologischen zurück. Überhaupt hat dieses Wort als Titel etwas Formelhaftes, sei es, daß man den damals in der religiösen Sprache besonders des Kaiserkultus üblichen Titel[19] auf Christus übertrug[20], sei es, daß er sich selbständig auf Grund der Heilandstätigkeit Christi gebildet hatte[21] und erst mit dem Eintritt des Christentums in die hellenistisch-römische Macht eine polemische Färbung gegen die antike Heilandsidee gewann, ja gleichsam ein Protest gegen diese Anschauung wurde. Bei Paulus wird die Bezeichnung σωτήρ für Christus zuerst Eph 5, 23 in der auffälligen Wendung σωτὴρ τοῦ σώματος angewandt. Phil 3, 20 wird dem vom Himmel erwarteten Christus der Name σωτήρ beigelegt. Ganz auffallend ist nun der Gebrauch von σωτήρ in den Pastoralbriefen, nicht nur wegen des

---

[12] 1 Thess 5, 8; 2 Thess 2, 13; 2 Kor 1, 6; 6, 2; 7, 10; Röm 1, 16; 10, 1; 10, 10; 11, 11; 13, 11; Eph 1, 13; Phil 1, 19; 1, 28; 2, 12; 2 Tim 2, 10; 3, 15.

[13] Siehe Konkordanz.

[14] Röm 5, 9; vgl. 1 Thess 1, 10. Es bezeichnet die Rettung vom ewigen Verderben: 1 Kor 1, 18; 2 Kor 2, 15.

[15] B. Weiß, Bibl. Theologie 387 sieht nur die negative Bestimmung; anders Titius, Paulinismus 157—59, bes. Wagner, Über σώζειν und seine Derivata im NT 206 ff., bes. 229 f.

[16] Das zeigen besonders klar Stellen wie Röm 8, 24; 13, 11. Vgl. Kennedy, a. a. O. 11. 185 f. 285 f.; ferner Holtzmann, Theologie II 211 A. 2. Vgl. auch Vos, a. a. O. 214 A. 1; Teichmann, Auferstehung 87; Weinel, Theologie 424 f.; Wagner, a. a. O. 230. Über den Ausdruck σωτηρία auf dem Gebiet der hellenistischen Religionen vgl. Wendland, Kultur 75 ff. 82; Reitzenstein, Mysterienreligionen 12. 25 u. ö.

[17] 1 Kor 2, 18; 15, 2; 2 Kor 2, 15.

[18] Eph 2, 5; 2, 8 (perf.); 2 Tim 1, 9 (Aorist).

[19] Vgl. Lietzmann, Weltheiland 11; Paul Wendland, in: ZntW V (1904); Dölger, Ἰχθύς I 413 ff. weist gleichfalls den schon vorchristlichen Gebrauch des Wortes nach.

[20] Harnack, Der Heiland, in: Reden u. Aufsätze I, 2. 307 ff.

[21] Steinmann, Die antike Heilandserwartung 815 A. 1.

häufigen Vorkommens [22] dieses Titels, sondern hauptsächlich deshalb, weil bald Gott [23], bald Christus [24] als *σωτήρ* bezeichnet wird.

Das Gegenteil der Rettung (*σωτηρία*) ist das Verderben (*ἀπώλεια*) [25]. Dem *σώζειν* entspricht das Verb *ἀπολλύναι*, das auch schon in bezug auf die Gegenwart verwandt wird [26].

Wer das Gericht besteht, der ist bewährt (*δόκιμος*), wer es nicht besteht, ist unbewährt (*ἀδόκιμος*). Indessen liegt diesen Worten nicht immer eine Beziehung auf das Gericht, namentlich nicht auf das Endgericht zugrunde [27].

II. Wer ist Richter?

In dieser Frage scheinen zwei Gedankenreihen parallel zu laufen, denn sowohl Christus wie Gott werden richterliche Tätigkeiten zugeschrieben. Auch in der Eigenschaft als Gerichtstag wird der Tag als der Tag Jesu Christi bezeichnet [28]. Daneben aber erscheint ganz deutlich Gott als Richter. So redet Paulus von der *κρίσις τοῦ θεοῦ* (2 Thess 1, 3), er kennt ein *κρίμα τοῦ θεοῦ* (Röm 2, 2. 3), und Gott ist es, der die Welt (Röm 3, 6), die Außenstehenden (1 Kor 5, 13), das Verborgene der Herzen (Röm 2, 16) richten wird. Neben dem *βῆμα Χριστοῦ* (2 Kor 5, 10) erscheint das *βῆμα τοῦ θεοῦ* (Röm 14, 10). Ob beide Anschauungen aber einander widersprechen, oder ob Paulus zwischen den Tätigkeiten, die er beim Gericht Gott und denen, die er Christus zuschreibt, unterscheidet, soll eine Behandlung der einschlägigen Stellen zeigen. Jesus ist es, der die Gläubigen vor dem kommenden Zorn retten wird (1 Thess 1, 10). Dieser Zorn des Endgerichts, der hier gemeint ist, kann nicht von ihm, dem Retter, ausgehend gedacht sein, sondern es ist der Zorn Gottes. 2 Thess 2, 19 sind zwar die Thessalonicher des Apostels Hoffnung, Freude und Ruhmeskranz vor unserem Herrn Jesus Christus bei seiner Ankunft, aber kurz darauf 3, 13 betont er, daß sie ihre Herzen in fleckenloser Reinheit bewahren müssen vor Gott (*ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ*). Deutlich erscheinen hier Christus und Gott nebeneinander beim Gericht. Der Ausüber der vergeltenden Rache ist der Herr. Darum soll man sich „der Unzucht enthalten", „nicht Übergriffe machen und beim Zwist den Bruder nicht übervorteilen" (1 Thess

---

[22] Insgesamt elfmal. [23] 1 Tim 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tit 1, 3; 2, 10.

[24] 2 Tim 1, 10; Tit 1, 4; 2, 13; 3, 4. (wegen des Zusammengangs) 3, 6.

[25] 2 Thess 2, 3; Röm 9, 22; Phil 1, 28; 3, 11; 6, 9.

[26] Z. B. 2 Thess 2, 10; 1 Kor 1, 18; 2 Kor 2, 15; 4, 3.

[27] *δόκιμος* bezieht sich nur auf das Endgericht 2 Kor 10, 18; 2 Tim 2, 15; *ἀδόκιμος* 1 Kor 9, 27.

[28] S. oben S. 30.

4, 3 ff.), „denn der Herr ist Rächer von all diesem". Der Herr Jesus, der sich in „Feuerflammen" (ἐν πυρὶ φλογός) offenbart [29], ist es, „der Rache nimmt an denen, die Gott nicht kennen und dem Evangelium unseres Herrn Jesus nicht gehorchen" (2 Thess 1, 8). Gegen diese Auffassung spricht auch nicht Röm 12, 18, da dort Dt 32, 35 zitiert wird. Ihm fällt die untersuchende Tätigkeit (ἀνακρίνειν) zu. Darum meint Paulus, „ist es mir gleich von euch oder einem menschlichen Gerichtstag beurteilt zu werden, beurteile ich mich doch nicht einmal selbst . . . (1 Kor 4, 3), sondern wer mich beurteilt, ist der Herr" (ὁ δὲ ἀνακρίνων με κύριος). Hierbei wird der Herr „das im Finstern Verborgene erhellen" und „die Pläne des Herzens offenbar machen" (φωτίσει τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους καὶ φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν (1 Kor 4, 5). „Darum müssen wir alle offenbar werden vor dem Richterstuhle Christi" (2 Kor 5, 10). Der eigentliche Richter aber ist doch Gott. Paulus kennt nur eine κρίσις τοῦ θεοῦ (2 Thess 1, 5), eine δικαιοκρισία τοῦ θεοῦ (Röm 2, 5) und ein κρίμα τοῦ θεοῦ (Röm 2, 3). Mit diesem letzten Ausdruck deutet der Apostel schon an, daß der Richterspruch von Gott ausgeht. Ihm wird bis einschließlich zum Römerbrief allein die Tätigkeit des eigentlichen Richtens (κρίνειν) zugeschrieben (1 Kor 5, 13; Röm 2, 16; 3, 6; vgl. 1 Kor 8, 8). Wenn es Röm 2, 16 heißt, daß Gott richten wird durch Jesus Christus (διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), so erklären wir diese Mittlertätigkeit Jesu am besten im Sinne der gerade skizzierten Richtertätigkeit Christi. Ganz deutlich, beinahe thematisch, wird die Richtertätigkeit Gottes gegenüber der Christi 1 Kor 4, 5 dahin abgegrenzt, daß einem jeden von seiten Gottes das Lob zuteil werde, nachdem (τότε) Christus „das im Finstern Verborgene erhellt und die Pläne der Herzen offenbar gemacht" hat. Gott ist es auch, der das freisprechende Urteil über seine Erwählten abgibt. „Wer wird gegen die Auserwählten Gottes Klage erheben? Gott (ist es), der freispricht. Wer ist es, der verdammt? Christus Jesus, der gestorben, vielmehr der auferstanden ist, der zur Rechten Gottes weilt, der sogar fürbittend für uns eintritt?" ὅς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν (Röm 8, 33 f.) [30]. Zwar bezieht sich die durch das Präsens ἐντυγχάνειν ausgedrückte Fürbitte Jesu zunächst auf die Gegen-

---

[29] Die Lesart ἐν πυρὶ φλογός verdient als schwierigere und besser bezeugte Lesart gegenüber φλογὶ πυρός, wofür B. D^gr. E^gr. F. G. al. Tert. vg. sy. eintreten, den Vorzug. Dann bezieht sich der mit διδόντος beginnende Partizipialsatz auf τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. Es wird also diese rächende Wirkung nicht dem Feuer zugeschrieben. Vgl. v. Dobschütz, Thessal. 247.

[30] θεὸς ὁ δικαιῶν verstehen wir von dem rechtfertigenden Urteil Gottes im Endgericht und nicht von der Rechtfertigung auf Erden, „welche Paulus ja auch nicht unter dem Bilde eines Gerichtsaktes vorstellt, bei welchem die

wart, aber im Zusammenhang liegt es doch nahe, auch hierin eine Tätigkeit Christi beim Gericht zu erblicken. Sollte etwa Christus, der ja das Verborgene ans Licht bringt (1 Kor 4, 5), gegen die Auserwählten Gottes Anklage erheben? Nein, er legt vielmehr Fürbitte für sie ein. Aber immerhin geht hieraus hervor, daß der Ankläger beim letzten Gericht ebenfalls Jesus Christus ist. Sachlich steht dann diese Vorstellung in Parallele zu der des Evangeliums: „Wer mich vor den Menschen bekennen wird, den werde ich auch vor meinem Vater bekennen, der im Himmel ist; wer mich aber vor den Menschen verleugnen wird, den werde ich auch vor meinem Vater verleugnen, der im Himmel ist“ [31]. Auch hier ist Christus gegenüber den einen ein Fürbitter, gegenüber den anderen ein Ankläger bei Gott. Einen ähnlichen Gedanken von der Tätigkeit Christi beim Gericht drückt auch 2 Kor 10, 18 aus: „Wer sich aber rühmt, der rühme sich im Herrn, denn nicht, wer sich selbst empfiehlt, der ist bewährt, sondern den der Herr empfiehlt.“

Diese Aussagen waren nur den ersten Briefen bis einschließlich des Römerbriefes entnommen. Von den Gefangenschaftsbriefen an erscheint in den Aussagen Christus als Richter. Die Gefangenschaftsbriefe selbst bieten nur Eph 6, 8 und Kol 3, 24 eine hierhin gehörige Stelle. Der Apostel ermahnt die Sklaven zu treuem Dienst ihrem Herrn gegenüber, da sie wissen, „daß jeder, der etwas Gutes schafft, es vom Herrn wiederbekommen wird, er sei Sklave oder Freier“ (*εἰδότες ὅτι ἕκαστος, ἐάν τι ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομίσεται παρὰ κυρίου* Eph 6, 8). Wenn auch hier nicht ausdrücklich von der lohnenden Vergeltung im Endgericht die Rede ist, so kann doch im Rahmen der paulinischen Gedankenwelt nur an diese gedacht sein. Die ausgleichende Vergeltung fand für Paulus nicht hier auf Erden, sondern in dem bald erwarteten Endgericht statt. Hier wird nun Christus die Austeilung des Lohnes zugeschrieben, während dies 1 Kor 4, 5 ausdrücklich als eine Tätigkeit Gottes gegenüber der Christi geschildert wird. Der gleiche Gedanke kommt Kol 3, 23 ff. zum Ausdruck, wo Paulus gleichfalls eine Mahnung an die Sklaven zum treuen Dienen mit den Worten begründet: *ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις, εἰδότες ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας. τῷ κυρίῳ Χριστῷ, δουλεύετε. ὁ γὰρ ἀδικῶν κομίσεται ὃ ἠδίκησεν, καὶ οὐκ ἔστιν προσωποληψία.* „Was immer ihr tut, tut es von Herzen wie für den Herrn

einen freigesprochen, die anderen verurteilt werden“. Zahn, Römerbrief 424. Gleichfalls mit Zahn, Römerbrief 423, fassen wir den Satz als Aussage, nicht als Frage gegen Lietzmann, Römerbrief 46 u. a.

[31] Mt 10, 33.

und nicht für Menschen, da ihr doch wißt, daß ihr vom Herrn die Vergeltung des Heiles empfangen werdet. Dem Herrn Christus dient, denn wer unrecht tut, wird davontragen, was er unrecht tat, und es gilt kein Ansehen der Person." Allerdings liegt schon 2 Kor 5, 10: „Alle müssen wir offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi, damit ein jeder davontrage, was er bei Leibesleben getan hat, sei es Gutes, sei es Schlechtes" dieser Gedanke nahe. Er ist aber nicht direkt ausgesprochen, so daß an sich diese Stelle wohl mit 1 Kor 4, 5 sich vereinbaren ließe.

In den Pastoralbriefen ist dann diese Anschauung weiter entwickelt. Trotzdem 2 Tim 4, 1 auch Gott direkt genannt ist, wird doch Christus das Richten (*κρίνειν*) zugeschrieben. „Ich beschwöre dich vor Gott und Jesus Christus, der richten wird die Lebendigen und die Toten" (*διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς* 2 Tim 4, 1). Christus ist es auch, der dem Apostel den Kranz der Gerechtigkeit an jenem Tage des Gerichtes geben wird (2 Tim 4, 8). Ebenfalls ist es der Herr, der dem Schmied Alexander, durch den der Apostel viel Böses erfahren hat, vergelten wird nach seinem Wirken (*ἀποδώσει αὐτῷ ὁ κύριος κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ* 2 Tim 4, 14; vgl. Röm 2, 5 *θεοῦ ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*).

Wir sehen also, daß von den Gefangenschaftsbriefen an Gott nicht mehr als Richter genannt wird, jetzt werden Christus Funktionen zugeschrieben, die in den anderen Briefen nur von Gott ausgesagt waren [32]. Wir wollen dazu vorläufig keine Erklärung

---

[32] Eine Betrachtung unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung hat, so weit ich sehe, noch niemand versucht. Im allgemeinen begnügt man sich damit, daß die beiden Gedankenreihen vom Richten Gottes und Christi in Stellen wie Röm 2, 16 und 1 Thess 1, 13 ihren Ausgleich fänden. So z. B. Holtzmann, Theologie II 212; Feine, Theologie 416. Auf den Unterschied der Tätigkeiten weist gut hin Kabisch, Eschatologie 240 ff.: „Nur die Belobigung, die Belohnung derer, welche aus dem Gericht bewährt hervorgegangen sind, wird von dem Allerhöchsten selbst ausgehen" (242) . . . „Die Tätigkeit Christi also erstreckt sich in Wirklichkeit hauptsächlich auf das, was unter dem Namen ‚Gericht' begriffen wird, die Untersuchung, die Aufdeckung der verborgenen Dinge und die Vernichtung der Gottesfeinde" 243. An Kabisch schließt sich an Tillmann, Wiederkunft 167. So auch Teichmann, Auferstehung 76. Wir zeigten im Text, daß dieses Urteil von den Gefangenschaftsbriefen an nicht mehr gilt. Joh. Weiß, Urchristentum 365, will die beiden Gedankenreihen damit erklären, daß in der spätjüdischen, nicht mehr ganz beschränkt nationalpolitisch orientierten Eschatologie die Person des Messias ein Fremdkörper sei, gleichsam ein Doppelgänger Gottes, dem keine Aufgaben zugeschrieben würden, die Gott nicht lösen könne. Über die entsprechenden jüdischen Anschauungen vgl. die Angaben bei Ubbink, Het eeuwige leven LXVI 116; Jülicher, Römerbrief 322 meint, die Vorstellungen über die letzten Dinge seien noch nicht genau umschrieben. Vgl. auch Schettler, Durch Christus 59.

versuchen. Wir erinnern uns nur wieder an die ausgebildete Christologie der Gefangenschaftsbriefe.

Unhaltbar ist die Erklärung, nach der von zwei Gerichten die Rede sein soll, von einem Gottesgericht über die Menschheit und einem Gericht Christi über die Gläubigen[33]. 1 Thess 3, 13 sind es Christen, die bei der Parusie Christi tadellos vor Gott dastehen sollen. 2 Thess 1, 8 wendet sich Christus gegen diejenigen, die Gott nicht kennen, womit die Heiden charakterisiert sind. 1 Kor 4, 5 belohnt Gott die Christen. Überhaupt zeigt gerade diese Stelle klar, daß es sich um ein einziges Gericht handelt, bei dem Gott und Christus wirken.

III. Das Richten der Heiligen.

Neben Gott und Christus erscheinen auch die Heiligen als Richter. *Τολμᾷ τις ὑμῶν πρᾶγμα ἔχων πρὸς τὸν ἕτερον κρίνεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων, καὶ οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἁγίων; ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν; καὶ εἰ ἐν ὑμῖν κρίνεται ὁ κόσμος, ἀνάξιοί ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων; οὐκ οἴδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν: μήτιγε βιωτικά;* 1 Kor 6, 1—3. „Wenn jemand von euch einen Zwist mit einem anderen hat, so wagt er es bei den Ungerechten zu prozessieren und nicht bei den Heiligen? Wißt ihr denn nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden? Und wenn in euch die Welt gerichtet wird, dann seid ihr für die geringsten Rechtshändel nicht zuständig? Wißt ihr denn nicht, daß wir die Engel richten werden, geschweige denn über Brothändel."

Paulus knüpft hier an einen allgemein bekannten Satz (*οὐκ οἴδατε*) christlicher Eschatologie an, daß die Heiligen die Welt richten werden. Unter den *ἅγιοι* sind nach paulinischem Sprachgebrauch, der an dieser Stelle durch den Wechsel mit der zweiten (*ἐν ὑμῖν*) und ersten Person (*κρινοῦμεν*) außer allem Zweifel steht, nur die Christen gemeint. Von ihnen wird gesagt, daß sie sowohl über den Kosmos wie über die Engel richten werden[34]. Unter *κόσμος* werden wir hier vor allem die nichtchristliche und heidnische Menschheit zu verstehen haben[35], die eben dem bösen

[33] Heinrici, Paulinische Probleme 67: „Nach Röm 2, 5. 12 ist an ein Gottesgericht über die Menschheit zu denken, nach 2 Kor 5, 10 an ein Gericht Christi über die Gläubigen."

[34] *ἐν ὑμῖν* kann sowohl „durch euch" wie „in euch" heißen. Im zweiten Fall wäre an eine Vergleichung der Welt mit den Gläubigen zu denken, wobei dann der Zustand der letzteren als Norm zu gelten hat. In diesem Sinn erklärt Hengel unter Berufung auf Röm 2, 27 die Stelle (nach Slotemaker, a. a. O. 89 f.). Indessen empfiehlt der Zusammenhang die erste Auffassung. Vers 3 läßt sich überhaupt nicht anders erklären (*κρινοῦμεν*).

[35] Vgl. Joh. Weiß, Urchristentum 465, der eine Entwicklung des Begriffes *κόσμος* bietet. Für unsere Stelle vgl. besonders 1 Kor 1, 21; 4, 9; 11, 32; 2 Kor 5, 19; Röm 11, 15.

Aeon [36] und den „Herrschern dieser Welt" [37] unterstellt ist und den direkten Gegensatz zur christlichen Gemeinde bildet. In der alttestamentlichen und außerbiblischen jüdischen Apokalyptik war die Teilnahme der Gerechten am Gericht über die Sünder ein weit verbreiteter Gedanke [38]. Er liegt auch Mt 19, 28; Lk 22, 28—30 vor, wo speziell den Aposteln ein Gericht über die zwösf Stämme Israels verheißen wird.

Bei den Engeln braucht nicht notwendig an böse Engel gedacht zu werden, denn auch ein Gericht über alle Engel einschließlich der Guten war ein der damaligen Apokalyptik nicht fremder Gedanke [39]. Aber trotzdem glaube ich, daß nicht an gute Engel zu denken ist, denn wir sahen, daß solche Engel den Hofstaat des messianischen Königs bei seiner Wiederkunft bildeten, und daß die Stimme des Erzengels das Signal zur Einleitung des Tages gibt. Schwerlich werden diese Engel noch dem Gerichte unterstehen. Darüber, wie sich der Apostel dieses Richten der Christen vorgestellt hat, erhalten wir keinen Aufschluß. Wenn man darauf hinweist, es sei wesentlich an ein Herrschen zu denken [40], da nach semitischer Anschauung die Vorstellungen von Herrschen und Richten nahe zusammenliegen, so macht doch der Zweck des Abschnittes diese Auffassung nicht möglich. Dem Richten in irdischen Dingen entspricht das Gericht über den Kosmos und die Engelwesen [41]. Am besten erklärt sich dieses Richten der Christen wohl aus der innigsten Lebensgemeinschaft, in der sie mit dem erhöhten Christus stehen. Die Christen als Glieder eines Leibes, dessen Haupt Christus ist (vgl. Röm 6, 6 ff.; 8, 17; Gal 2, 20; Eph 2, 5 f.; Kol 2, 13; 3, 1), müssen eben auch an allen Tätigkeiten ihres Hauptes teilnehmen [41].

---

36 Gal 1, 4; 6, 14.

37 1 Kor 2, 6 u. 8.

38 Vgl. die Parallelen bei Teichmann, Auferstehung 78 f.; Volz, Eschatologie 278; Dibelius, Geisterwelt 9 ff.; Joh. Weiß, Erster Korintherbrief 146 f.; Bousset, Erster Korintherbrief 97.

39 Vgl. Kurze, Engels- und Teufelsglaube 24 ff.; Dibelius, Geisterwelt 7. 13, denkt an eine Ableitung aus der Vorstellung der Völkerengel, und meint, damit erledige sich jede Deutung auf böse oder gefallene Engel. Aber zugegeben, diese Ableitung stimme, so erscheinen doch den Israeliten die Heidenvölker gottfeindlich und damit auch die sie repräsentierenden Engel. Zwischen gottfeindlich und böse besteht aber kein Unterschied.

40 Teichmann, Auferstehung 77, und Tillmann, Wiederkunft 162, hören hier die Sprache von 1 Thess 3, 13 widerklingen, das Christus komme *μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ*, doch vgl. dazu unsere Auffassung dieser Stelle oben S. 124 f.

41 Everling, Angelologie und Dämonologie 17 f.

Eine Antwort erheischt auch noch die Frage, inwiefern es denkbar ist, daß die Christen einerseits selbst am Gericht teilnehmen, anderseits aber, wie wir sehen werden[42], auch noch dem Gerichte unterstehen. Alles drängt darauf, eine zeitliche Unterscheidung anzunehmen zwischen dem Gericht über die Christen und den Kosmos samt den Engelwesen. Zuerst bestehen die Christen das Gericht und nehmen dann an dem weiteren Verlauf desselben teil.

IV. Über wen ergeht das Gericht?

Das Gericht ergeht zunächst ganz allgemein über die Menschenwelt, über Nichtchristen wie über Christen. Wenn es 1 Thess 1, 10 heißt, daß die Christen vor dem Zorn gerettet werden, so setzt das doch voraus, daß sich eben dieser Zorn noch über andere, eben Nichtchristen ergießt. Ganz klar spricht dies der Apostel 2 Thess 1, 8 aus mit den Worten, daß der Herr Rache nimmt an denen, die Gott nicht kennen (*τοῖς μὴ εἰδόσιν θεόν*) und an denen, die auf das Evangelium unseres Herrn Jesus nicht hörten (*τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ*), womit Paulus zwei Menschenklassen bezeichnet, die Heiden und die Juden[43]. Gerichtet werden alle, „die der Wahrheit nicht geglaubt haben, sondern Gefallen an der Ungerechtigkeit fanden" (2 Thess 2, 12: *ἅπαντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ ἀλλὰ εὐδοκήσαντες τῇ ἀδικίᾳ*), womit die Ungläubigen bezeichnet werden. Auch die außerhalb der christlichen Gemeinde stehenden (*τοὺς δὲ ἔξω*) wird Gott richten (1 Kor 5, 13). Besonders klar wird Röm 2, 6 ff. das Gericht über die außerchristliche Welt geschildert. Denn es wird kommen „Trübsal und Angst über die Seele eines jeden Menschen, der Böses tut, des Juden zuerst und auch des Griechen" (Röm 2, 9)[44].

Aber auch die Christen müssen vor dem Richterstuhl erscheinen. Ja an den meisten Stellen, an denen Paulus vom Gericht spricht, handelt es sich um das Gericht über Christen. Auch für sie kommt es darauf an, untadelig und fleckenlos am Tag des Herrn dazustehen (1 Thess 3,13; 5, 23; 1 Kor 1, 8; Phil 1, 6. 10; Kol 1, 22), denn alle müssen wir offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi (2 Kor 5, 10; vgl. Röm 14, 10. 12: *ἕκαστος ἡμῶν*; 1 Kor 3, 8. 12—15; 4, 4; 11, 32; Kol 3, 24 f.).

---

[42] S. unten Abschn. D IV; Abschn. D V 4.

[43] Vgl. v. Dobschütz, Thessalonicherbr. 247 f., daselbst Parallelstellen.

[44] B. Weiß, Bibl. Theologie 398 meint, es handle sich wesentlich um die Sichtung der Gläubigen.

Daneben redet Paulus noch ganz allgemein, daß über „jeden“ (*ἕκαστος* Röm 2,6; Eph 6,8) oder „die Menschen“ (Röm 2,16; Gal 6,7) das Gericht ergeht.

In den Pastoralbriefen heißt es dann, daß der Herr „die Lebenden und die Toten richten wird“ (2 Tim 4,1: *κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς*). Dieser Ausdruck ist jedenfalls wörtlich zu verstehen und bezieht sich auf die bei der Parusie noch Lebenden und die bereits Gestorbenen. Bisher trat uns nur eine Unterscheidung in Christen, Juden und Heiden entgegen. Lütgert[45] erklärt diese Unterscheidung in den Pastoralbriefen als Polemik gegen die Irrlehrer, die behaupten, die Auferstehung sei schon geschehen. Diese konnten natürlich ein Endgericht über die Toten nicht mehr annehmen. Gegen diese Auffassung spricht nicht der zweifellos formelhafte Charakter[46] dieser Aussage, denn die Formel kann gut aus der Polemik gegen eine solche Irrlehre hervorgegangen sein und dann Aufnahme ins Symbolum gefunden haben.

Die Allgemeinheit des Gerichts über die Menschenwelt wird von denen, die eine Vernichtung der Seelen der Bösen im Tode behaupten, geleugnet[47]. Nach diesen ergeht das Gericht nur über die Christen und die bei der Parusie noch lebenden Sünder. Indessen ist die Lehre von der Seelenvernichtung keineswegs paulinisch, wie wir unten sehen werden[48].

Aber das Gericht erstreckt sich nicht nur über die gesamte Menschenwelt, die Lebenden und die Toten, es umfaßt vielmehr auch den gesamten Kosmos (1 Kor 6,2. 3; 11,32; Röm 3,6), ja auch die Engelwelt.

V. Das Gericht über die Menschenwelt.

1. Gegenstand und Maßstab des Gerichts.

Das Gericht erstreckt sich über den ganzen Lebensinhalt des Menschen, ein jeder von uns wird davontragen, was er bei Leibesleben gewirkt hat, sei es Gutes oder Schlechtes (2 Kor 5,10: *ἵνα κομίσεται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον*). Auch wenn wir *τὰ διὰ τοῦ σώματος* instrumental

---

[45] Die Irrlehrer der Pastoralbriefe 59.

[46] Über den formelhaften Charakter dieser Stelle vgl. A. Seeberg, Der Katechismus der Urchristenheit, Leipzig 1903, 96 ff.

[47] Z. B. Kabisch, Eschatologie 250 ff. u. ö.; Köstlin, Auferstehung 87 f.; Teichmann, Auferstehung 85 f.; Emery, L'eschatologie 441. Weitere Vertreter siehe unten S. 228 A. 99.

[48] Abschn. D V 3, b.

fassen [49], als „das durch den Leib Vollbrachte", bleibt doch immer der Sinn, daß uns nach dem im irdischen Leben Gewirkten vergolten wird. Gott wird „einem jeden vergelten nach seinen Werken" (Röm 2, 6). Unter *ἔργον* oder *ἔργα* versteht Paulus, wenn er nicht von Gesetzeswerken redet, die sittliche Gesamtleistung des Menschen (Cremer, Rechtfertigungslehre 364). Aber nicht nur etwa sind äußere Werke gemeint, nein auch „das Verborgene der Menschen" (*τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων,* Röm 2, 16) wird Gott richten und auch „die Pläne des Herzens" (*τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν,* 1 Kor 4, 5) werden offenbar. Dieser Gedanke von der Vergeltung auf Grund unserer Werke zieht sich als ein zur höchsten Verantwortlichkeit mahnendes Motiv durch die gesamten paulinischen Briefe. Schon der stets wiederkehrende Wunsch, daß die Gemeinden tadellos bei der Parusie dastehen möchten (1 Thess 3, 13; 5, 23; 1 Kor 1, 8; Kol 1, 22), deutet auf die Vergeltung nach Werken hin. Oft genug wird direkt dieser Gedanke ausgesprochen. Über die Sünder ergeht Gottes Strafgericht. Darum sollen sich die Christen der Unzucht enthalten, keine Übergriffe machen und im Geschäft den Bruder nicht übervorteilen (1 Thess 4, 3 ff.), „denn der Herr rächt all dieses" (1 Thess 4, 6), und ausdrücklich beruft sich der Apostel darauf, daß er es schon vorher gesagt habe. In seinen sogenannten Lasterkatalogen zählt Paulus die schwersten und üblichsten Sünden seiner Zeit auf und betont jedesmal, daß solche Sünder das Reich Gottes nicht erben werden (1 Kor 6, 9—10; Gal 5, 20 f.; Eph 5, 5). Die Aufzählung der widernatürlichen Unzuchtsünden und Laster der Heiden schließt der Apostel Röm 1, 32 mit den Worten: „Sie kennen wohl die Satzung Gottes, wonach die, die solches treiben, den Tod verdienen, aber dennoch verüben sie es nicht nur selbst, sondern spenden auch noch denen Beifall, die es verüben." Die Bedränger der Thessalonicher werden selbst Bedrängnis erleiden, sie, die Bedrängten, aber Erquickung erfahren (2 Thess 1, 6). Die Irrlehrer, welche die Gemeinden in Verwirrung bringen, werden ihr Gericht davontragen (Gal 1, 8 f.; 5, 10; 2 Kor 11, 15; Röm 3, 8). Ganz allgemein gilt: „Was immer der Mensch sät, das wird er auch ernten. Wer auf sein Fleisch sät, wird aus dem Fleisch Ver-

---

[49] So Heinrici, Der zweite Korintherbrief 155; Schmiedel, Handk. 200 u. a.; mit „bei Leibesleben" übersetzt z. B. Bousset, 2 Kor 191. Eine sichere Entscheidung ist nicht möglich. Gegen Kühl, Über 2 Kor 5, 1—10 29, der auf Grund des Zusammenhangs nur die Übersetzung bei „Leibesleben" festhält. Wenn er meint, daß bei der instrumentalen Auffassung die Gedankensünden nicht darunter fielen, so gilt, daß auch nach Paulus die Gedanken aus dem zum *σῶμα* gehörenden Herzen kommen. S. oben S. 138.

derben ernten, wer auf den Geist sät, wird aus dem Geist ewiges Leben ernten. Lasset uns im Gutestun nicht müde werden, denn zur rechten Zeit werden wir ernten, wenn wir nicht schlaff werden" (Gal 6, 7—10). „Wer spärlich sät, wird spärlich ernten, wer in Segensfülle sät, wird in Segensfülle ernten" (2 Kor 9, 6). „Die Christen wissen, daß ihre Mühe nicht vergeblich ist im Herrn" (1 Kor 15, 58). Gott wird nämlich vergelten einem jeden nach seinen Werken, „denen, die unermüdlich im Tun des Guten nach Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit trachten, wird ewiges Leben zuteil, den (Söhnen) des Haders aber und denen, die der Wahrheit widerstreben und der Ungerechtigkeit nachgehen, (steht) Zorn und Grimm (bevor). Trübsal und Angst (kommt) über die Seele eines jeden Menschen, der das Böse tut, des Juden zuerst und auch des Griechen; Herrlichkeit aber, Ehre und Frieden über jeden, der das Gute tut, den Juden zuerst und auch den Griechen" (Röm 2, 7—10). In diesem Sinn ermahnt auch Paulus die Sklaven: „Was ihr auch zu arbeiten habt, tut es von Herzen, wie für den Herrn und nicht für Menschen, da ihr wißt, daß ihr vom Herrn als Vergeltung das Erbe empfangen werdet. Dient dem Herrn Christus, denn wer unrecht tut, wird davontragen, was er unrecht getan hat, da gilt kein Ansehen der Person" (Kol 3, 23 f., ähnlich Eph 6, 8). Klar und deutlich ist an diesen Stellen, die sich noch zahlreich vermehren ließen[50], die Ansicht ausgesprochen, daß die einstige Vergeltung sich nach unseren Werken richten wird. Auch die Pastoralbriefe kennen ein Gericht nach den Werken (vgl. z. B. 1 Tim 5, 24 f.; 2 Tim 4, 14).

Neben den Werken wird auch die Stellung zum Evangelium in Verbindung gebracht mit der Vergeltung. „Denn das Wort vom Kreuze ist denen, die verloren gehen, eine Torheit, uns aber, die wir gerettet werden (*τοῖς σωζομένοις*) eine Gotteskraft" (1 Kor 1, 18). Weil nämlich in der Weisheit Gottes die Welt durch diese Weisheit Gott nicht erkannte, gefiel es Gott, durch die Torheit der Predigt die Gläubigen zu retten" (1 Kor 1, 21) Zwar erkennen nicht alle die rettende Kraft des Evangeliums. Einigen ist dieses verhüllt. Das sind aber diejenigen, die verloren gehen. „Wenn unser Evangelium doch verhüllt ist, so ist es nur bei den Verlorenen verhüllt, in denen der Gott dieser Welt den (d. i. der Ungläubigen) Sinn geblendet hat, daß sie nicht erhelle das Licht des Evangeliums Christi, welcher ein Ebenbild Gottes ist" (2 Kor 4, 3—4). Darum ergeht auch das Gericht über die, die auf das Evangelium nicht hörten (2 Thess 1, 8) und der Wahrheit nicht glaubten (2 Thess 2, 12). Ja die Stellung zum Evangelium

---

[50] Man vergleiche die vorzügliche Darstellung bei Titius, Paulinismus 144 ff.; Cremer, Rechtfertigungslehre 359 ff.

scheidet zwischen Leben und Tod. Das ist der Sinn der im einzelnen noch manches Problem bietenden Stelle 2 Kor 2, 14—16. „Gott aber sei Dank, der uns allezeit in Christus herumführt und den Duft seiner Erkenntnis durch uns an jedem Orte offenbart, denn wir sind Christi Wohlgeruch für Gott unter den Geretteten und unter den Verlorenen, den einen ein Duft vom Tode zum Tode, den andern ein Duft vom Leben zum Leben.“ Durch das Evangelium werden wir gerettet (1 Kor 15, 2), weshalb es der Apostel auch das Evangelium der Rettung (*τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν,* Eph 1, 13) und ein Wort des Lebens (*λόγον ζωῆς,* Phil 2, 16) nennen kann. Wir müssen es gläubig annehmen und bekennen. Ganz kurz beschreibt Paulus (Röm 10, 9 f.) das Bekenntnis zu Jesus als dem *κύριος* d. h. zu seiner Gottheit, und den Glauben an seine Auferstehung als Bedingung der Rettung. „Wenn du mit deinem Munde Jesus als Herrn bekennst und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten erweckt hat, so wirst du gerettet werden.“ Ähnlich heißt es auch Gal 3, 24, daß auf Grund des Glaubens an Jesus Christus den Glaubenden die Verheißung gegeben wird (*ἵνα ἡ ἐπαγγελία ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν*), und „im Geiste auf Grund des Glaubens erwarten wir die Hoffnung auf Rechtfertigung“ (*πνεύματι ἐκ πίστεως ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχόμεθα*), wobei die Rechtfertigung hier noch als ein zukünftiges Gut erscheint.

Bereits bei der Auferstehungslehre erkannten wir eine Beziehung des *πνεῦμα* zum ewigen Leben. Das *πνεῦμα* ist bereits eine Erstlingsgabe der himmlischen Güter (Röm 8, 23) und „das Angeld unserer Erbschaft, zum Erwerb des Eigentums, zum Lob seiner Herrlichkeit“ (Eph. 1, 13: *ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ*; vgl 2 Kor 1, 22; 5, 5). Ja, im *πνεῦμα* sind wir geradezu besiegelt für den Tag der Erlösung (Eph 4, 30; 1, 13; 2 Kor 1, 22). Also wie ein Siegel wird dereinst am Tage der Erlösung das *πνεῦμα* die Christen kennzeichnen. Jener Tag der Erlösung (*ἡμέρα ἀπολυτρώσεως,* Eph 4, 31) ist aber der Tag der Parusie und der Tag des Gerichts. Daraus erhellt die Bedeutung des Besitzes des *πνεῦμα* für jenen Tag [51]. Wesentlich derselbe Gedanke ist es auch, wenn Paulus schreibt: „Weil ihr aber nun Söhne seid, hat Gott den Geist seines

[51] Dieser richtige Gedanke wird von Kabisch, Eschatologie 252, durch Verbindung mit seiner materiellen, physischen Auffassung vom *πνεῦμα* ins Ungeheuerliche verzerrt, indem er das Nebeneinanderbestehen von *πνεῦμα* und grober Unsittlichkeit im Menschen für möglich hält. Vgl. dagegen Tillmann, Wiederkunft 167 f.; unten S. 216 f.; Ubbink, Het eeuvige leven XVII A. 74, urteilt, daß das *πνεῦμα* nach 1 Kor 5, 5 und 11, 12 vor dem Tode, wenigstens vor der Parusie, im Besitz des Menschen sein muß.

Sohnes in eure Herzen gesandt, der da ruft Abba, Vater. Nun bist du nicht mehr Sklave, sondern Sohn, wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott" (Gal 4, 6; vgl. Röm 8, 14 ff.).

Weiterhin erweist sich die mystische Vereinigung der Christen mit ihrem Herrn als von Bedeutung für die dereinstige Rettung. „Christus in uns ist die Hoffnung der Herrlichkeit" (Kol 1, 27). Diese mystische Vereinigung mit Christus läßt uns ganz an seinem Leben teilnehmen. Was an Christus geschieht, geschieht auch an den mit ihm verbundenen Gläubigen, aber auch umgekehrt hat der Satz Geltung. Das zeigt sich vor allem in Pauli Leidensmystik. „Ich trage die Stigmata des Herrn Jesus an meinem Leibe" (Gal 6, 17). „Immerfort tragen wir das Sterben Jesu an unserem Leibe umher" (2 Kor 4, 10 f: *τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι περιφέροντες*). Es gilt auch in dieser Beziehung: „Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus in mir" (Gal 2, 20). Aber wie das Mitleiden, bringt auch die mystische Vereinigung das Mitverherrlichtwerden mit Christus. „Wenn anders wir mit ihm leiden, werden wir auch mit ihm verherrlicht werden" (Röm 8, 18; vgl. 2 Kor 4, 17; 2 Tim 2, 11 f.) [52]. Weiterhin erscheinen auch die Sakramente in Beziehung zum ewigen Leben. Die Taufe bewirkt eine Verbindung mit dem *πνεῦμα* und dem *σῶμα* Christi. „Denn in einem Geiste sind wir alle zu einem Leibe getauft worden" (1 Kor 12, 3). „Ihr alle, die ihr in Christus getauft seid, habt Christus angezogen" (Gal 3, 27). Durch die Taufe wird Christi Tod und Auferstehung gleichsam auch an uns vollzogen: „Wir alle, die wir in Christus Jesus getauft sind, sind auf seinen Tod getauft, denn wir sind mitbegraben mit ihm durch die Taufe auf den Tod, damit wie Christus auferstanden ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln. Denn wenn wir mit ihm zusammengepflanzt worden sind in der Ähnlichkeit mit seinem Tode, werden wir es auch sein in der mit seiner Auferstehung" (Röm 6, 3—7).

Auch die Eucharistie ist die reale Gemeinschaft mit dem erhöhten Pneuma-Christus nach Fleisch und Blut (1 Kor 10, 16 f.; 10, 18 f.; 10, 20 f.; 11, 23 ff.; vgl. 12, 13: *πάντες ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν*). Diese aber wieder steht in Verbindung mit dem eschatologischen Heil [53].

So sehen wir denn unsere Vergeltung im Gericht einerseits abhängig von den sittlichen Leistungen des Menschen, die sich in

---

[52] Über die paulinische Leidensmystik vgl. die trefflichen Ausführungen bei Bartmann, Paulus 137—140; zum ganzen Abschnitt vgl. Weinel, Theol. [3] 298—303.

[53] Vgl. zu diesem Abschnitt Bartmann, Paulus 95 ff.; Ubbink, Het eeuvige leven 118 ff.; Weinel, Theol. [3] 303 ff.

seinen Taten offenbaren, anderseits vom Glauben, vom Besitz des πνεῦμα, von der Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Christus und von der Teilnahme an Sakramenten. Sind dies nun verschiedene, einander widersprechende und ausschließende Vorstellungsreihen oder lassen sie sich zu einer einheitlichen Anschauung verschmelzen?

Einen unlösbaren Gegensatz müssen alle diejenigen annehmen, die in den Sakramenten magisch, zauberhaft wirkende Mittel sehen, sich der eschatologischen Errettung zu vergewissern[54]. Indessen wird ganz mit Unrecht dem Paulus diese Ansicht zugeschrieben. Zunächst setzt der Empfang des Sakramentes zweifellos den Glauben voraus. Wenn das Sakrament magisch wirkte, wäre es unverständlich, wie Paulus Röm 6, 11 ff. gerade hinter der Schilderung der Taufe zu sittlichem Leben mahnen konnte. 1 Kor 10 protestiert er geradezu gegen magische Sakramentsauffassungen. Auch die Israeliten in der Wüste waren getauft auf Moses (10, 2) und hatten überirdische Speise und überirdischen Trank (10, 4), und trotzdem kamen die meisten in der Wüste um (10, 5). Diese sind aber Vorbilder für uns (10, 5). Auch der Getaufte und der Empfänger des Abendmahles unterstehen noch dem Gericht (1 Kor 9, 27; 2 Kor 5, 10; Röm 14, 10)[55].

Nachdem wir diese Auffassung zurückgewiesen haben, dürfen wir zunächst feststellen, daß Glaube, Christusgemeinschaft, Geistbesitz und Sakramente nicht unverbunden als verschiedene Heilswege (Weinel, Theologie[3] 289 ff. unterscheidet drei Heilswege) nebeneinanderstehen. Fassen wir die Gesamtheit der einschlägigen Stellen ins Auge, so erkennen wir ein harmonisches Ineinandergreifen dieser Faktoren. Die mystische Vereinigung mit Christus wird bewirkt auf Grund von Glauben durch das Sakrament, das uns auch gleichzeitig die Gabe des πνεῦμα mitteilt[56]. In diesem Zusammenhang ist von Werken nicht direkt die Rede. Man behauptet nun, die Werke hätten mit dem ewigen Heile gar nichts zu schaffen. Das Gericht nach Werken sei ein Gedanke, der ganz und gar nicht zur eigentlich paulinischen Gedankenwelt passe. Man meint, er sei nur ein dialektisches Manöver des Apostels[57]

---

[54] Eine solche zauberhafte Wirkung nehmen u. a. an Wrede, Paulus 61 f.; Holtzmann, Theologie II 125 f.; Weinel, Theologie[3] 304 ff., nach dem dann auch die Sakramente „ein direkter Heilsweg sind, der unverbunden neben der Glaubensreligion" steht (303). Heitmüller, Taufe und Abendmahl im Urchristentum, Religionsgeschichtl. Volksbücher I 22/23, 19 u. ö.

[55] Vgl. Ubbink, Het eeuvige leven 119 ff.; Bartmann, Paulus 98 ff.

[56] Vgl. Bartmann, Paulus 95 ff.

[57] Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II[3] 319.

oder auch ein Rest seiner ererbten, nach Vergeltung heischenden Gesetzesreligion, der eigentlich nicht mehr zu seiner christlichen Erlösungsreligion passe, von dem er sich noch nicht ganz habe freimachen können, so daß noch ab und zu, aber höchst selten, jene Vergeltungsgedanken zum Vorschein kämen. Mit dem übrigen Paulinismus aber stände dieser Gedanke in unlösbarem Widerspruch [58], namentlich mit der Lehre von der Rechtfertigung auf Grund des Glaubens und der paulinischen Gnadenlehre, wonach eben die göttliche Gnade der unbedingte Heilsgrund ist; dabei sei ein durch menschliches Wirken bedingter unvereinbar.

Indessen verkennt diese Anschauungsweise den unauflöslichen Zusammenhang, der nach Paulus zwischen Religion und Sittlichkeit besteht. Der Glaube ist ihm notwendig mit Wirken verbunden. Es ist ein Glaube, der in der Liebe wirksam ist (Gal 5,6). Und der Geist verbürgt nicht nur das ewige Leben, nein, er bringt auch als Frucht gute Werke hervor (Gal 5,22). Im einzelnen hat Titius [59] ganz vorzüglich diesen Nachweis geführt. Die Gnade Gottes ist stets das Primäre und Hauptsächliche. „Gott ist es, der in uns das Wollen wie das Vollbringen bewirkt nach seinem Wohlgefallen“ (Phil 2,19). Doch lassen die steten Ermahnungen des Apostels zu einem sittlichen Leben keinen Zweifel, daß er trotz aller Gnade auch die Mitwirkung des Menschen nicht ausschließt. So ist zwar unser Heil durchaus eine Gnade Gottes, aber dennoch liegt es am Menschen, mitzuwirken. Daher kann auch das Gericht nach seinen Werken erfolgen.

2. Die äußere Form des Gerichts.

Paulus schildert das Gericht nie systematisch im Rahmen der eschatologischen Ereignisse. So fällt es uns schwer, genau zu erkennen, wie er sich den äußeren Verlauf des Gerichts gedacht hat [60]. Eine Analogie zu einem menschlichen Gerichtstag wird nicht zu leugnen sein. Über den Richter auf der einen und die zu Richtenden auf der anderen Seite haben wir bereits gehandelt. Jeder hat für sich Gott Rechenschaft zu geben. (Röm 14,12: *ἄρα*

---

[58] Pfleiderer, Paulinus² (1890) 281. Ders., (etwas gemäßigter) Urchristentum I² (1902) 258. Holtzmann, Theologie II 224. Wernle, Christ und Sünde 96 f. Johne, Prinzipien passim, insbes. 18 f. Vgl. auch Weinel, Thelogie⁸ 321 ff. bes. 325.

[59] Paulinismus 144 ff. Vgl. auch Cremer, Rechtfertigungslehre 361 ff.; Ubbink, a. a. O. 1. 8. 150 f.; Kennedy, St. Pauls conceptions 198—201; Sokolowski, Geist und Leben 25.

[60] Vgl. Titius, Paulinismus 50: „Vor allem fehlt es an einer Schilderung des Gerichts“; Weinel, Theol.³ 411: „Paulus hat also gar nicht versucht, Klarheit in die Gerichtserwartung zu bringen.“

οὖν ἕκαστος ἡμῶν περὶ ἑαυτοῦ λόγον δώσει τῷ θεῷ). Röm 8, 33 f. spielt die weitere Vorstellung vom Ankläger und Anwalt hinein. Auch die Erwähnung des „Buches des Lebens“ (Phil 4, 3) paßt in den Rahmen der Vorstellung eines Gerichtstages [61]. Es bedarf wohl keiner besonderen Erwähnung, daß Paulus sich das „Erhellen des im Finsteren Verborgenen“ und „das Offenbaren der Pläne des Herzens“ (1 Kor 2, 16) nicht als eine mühsame Untersuchung vorgestellt hat. Bemerkenswert ist, wie er das Gericht gewissermaßen in das Innere des Menschen verlegt. Das Gewissen gibt uns Zeugnis, indem die Gedanken sich untereinander anklagen oder auch verteidigen, an dem Tage, da Gott das Verborgene der Menschen richten wird (Röm 2, 15 f.). Klar und deutlich erkennt der Mensch demnach an jenem Tage den Wert oder Unwert seines Lebens, sind es doch seine eigenen Gedanken, die anklagen und verteidigen, und so muß er sich gleichsam selbst sein Urteil sprechen [62].

Ein anderer Zug kommt in diesen Gedankenkreis hinein durch die Vorstellung eines

Gerichtsfeuers.

Nur an Stellen 2 Thess 1, 8 und 1 Kor 3, 10—15, erfahren wir davon etwas. Gott wird den Bedrängern der Thessalonicher wie ihnen, den Bedrängten, vergelten bei der Offenbarung unseres Herrn Jesus vom Himmel mit den Engeln seiner Macht in flammendem Feuer, „welcher Rache nehmen wird an denen, die Gott nicht kennen und an denen, welche dem Evangelium unseres Herrn Jesu nicht gehorchen“. ... *ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ᾽ οὐρανοῦ μετ᾽ ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ ἐν πυρὶ φλογὸς διδόντος ἐκδίκησιν τοῖς μὴ εἰδόσιν θεὸν καὶ τοῖς μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ.* Wichtig ist, ob wir hier *ἐν πυρὶ φλογός* oder *ἐν φλογὶ πυρός* zu lesen haben. Bei der letzten Lesart müßten wir den mit *διδόντος* beginnenden Partizipialsatz auf *πυρός* beziehen. Es würde dann hier dem Feuer eine vergeltende Wirkung zugeschrieben. Es wäre dann das Straffeuer für diejenigen, die verloren gehen [63]. Indessen ist diese von den

---

[61] Vgl. Offb 20, 12. Jüdische Parallelen bei Volz, Eschatologie 93 f.; Weber, 2. 242. 282 f. 289 f. Heidnische Parallelen bei Dieterich, Nekya 126 [1]. Aus dem AT Ex 32, 32; Ps 69, 29; Mal 3, 16; Dn 7, 10; 12, 1. Nach Ubbink, Het eeuvige leven LXVII A. 117.

[62] Vgl. Beyschlag, Neutest. Theologie II 269 f.; ähnlich Kennedy, a. a. O. 278. Vgl. auch S. 205, wo er von einer „revelation of the secrets of human souls to themselves and probably to others“ redet. Vgl. auch Atzberger, Eschatologie 362.

[63] So u. a. Tillmann, Wiederkunft 168 f. unter Berufung auf Hebr 10, 26 f.; 12, 29; Wohlenberg, Thessalonicherbriefe 135.

Majuskeln B F G und dem griechischen Text von D und E und weiteren Hss, ferner von Tertullian, der Vulgata und den syrischen Übersetzungen bezeugte Lesart nur eine Korrektur der schwierigeren *ἐν πυρὶ φλογός*. Dann aber empfiehlt es sich nicht, *διδόντος* mit *φλογός* zu verbinden, zumal dann das Partizip in der weiblichen Form dem Feminium *φλόξ* entsprechend stehen müßte. Vielmehr geht es auf *κυρίου* zurück [64]. Dann erscheint hier das Feuer vor allem als Begleiterscheinung der Parusie des Herrn in Anlehnung an die alttestamentlichen Theophanien [65]. Aber trotzdem ist der Gedanke an das Gerichtsfeuer nicht ganz ausgeschlossen, vielmehr wird er durch den Zusammenhang nahegelegt.

Weit wichtiger und sicher ein Gerichtsfeuer bezeichnend ist 1 Kor 3, 10—15. Paulus weist die Korinther, von denen die einen sich des Paulus, die anderen des Apollo rühmen (1 Kor 3, 4), auf das Törichte dieser Handlungsweise hin. Er hat gepflanzt, Apollo hat begossen (V. 6), beide aber sind doch eines (V. 8). Jeder allerdings wird nach seiner besonderen Arbeit auch seinen besonderen Lohn empfangen (V. 8). Diesen Gedanken führt Paulus nun V. 10—15 weiter aus: *Κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων θεμέλιον ἔθηκα, ἄλλος δὲ ἐποικοδομεῖ. ἕκαστος δὲ βλεπέτω πῶς ἐποικοδομεῖ. θεμέλιον γὰρ ἄλλον οὐδεὶς δύναται θεῖναι παρὰ τὸν κείμενον, ὅς ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός. εἰ δέ τις ἐποικοδομεῖ ἐπὶ τὸν θεμέλιον χρυσίον, ἀργύριον, λίθους τιμίους, ξύλα, χόρτον, καλάμην, ἑκάστου τὸ ἔργον φανερὸν γενήσεται· ἡ γὰρ ἡμέρα δηλώσει, ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται, καὶ ἑκάστου τὸ ἔργον, ὁποῖόν ἐστιν, τὸ πῦρ αὐτὸ δοκιμάσει. εἴ τινος τὸ ἔργον μενεῖ ὃ ἐποικοδόμησεν, μισθὸν λήψεται· εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται, ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός.* „Nach der mir verliehenen Gnade habe ich als weiser Baumeister den Grund gelegt, ein anderer aber baut darauf. Jeder aber sehe zu, wie er darauf baue. Denn einen anderen Grund kann niemand legen, als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. Wenn aber jemand auf diesen Grund baut — Gold, Silber, Edelstein, Holz, Heu, Stroh — eines jeden Werk wird offenbar werden, denn der Tag wird es kundtun, da er in Feuer offenbar wird, und eines jeden Werk, wie es beschaffen ist, wird das Feuer prüfen. Wenn jemandes Werk bleibt, das er darauf gebaut hat, wird er Lohn

---

[64] So u. a. George Milligan, St. Pauls Epistles to the Thessalonians, London 1908, 90; v. Dobschütz, Thessalonicherbr. 247; Dibelius, Thessalonicherbr. 27.

[65] Vgl. aus dem AT besonders Js 66, 15; 51, 6; Joel 2, 3; Sap 1, 8; 3, 8; Mal 3, 2; 4, 1 ff.; Ps 67, 3; 96, 3 ff. nach Atzberger, Eschatologie 276. Vgl. auch Bisping, Thessalonicherbr. 72. Parallelen aus der jüdischen Apokalyptik siehe bei Volz, Jüdische Eschatologie § 40 c. Weitere Parallelen und Literatur bei Ubbink, Het eeuvige leven LXVI A. 117.

empfangen. Wenn jemandes Werk verbrennen wird, wird er bestraft werden. Er selbst zwar wird gerettet werden, so zwar wie durch Feuer hindurch“ [66].

Paulus hat als weiser Baumeister das Fundament gelegt. Das ist die grundlegende Glaubenspredigt von Christus. Auf diesem Fundament bauen nun andere Lehrer weiter. Jeder aber soll zusehen, daß er nur mit dem wertvollsten Material auf diesem Fundament aufbaue. Man kann darauf weiterbauen mit Gold, Silber, Edelstein, Holz, Heu und Stroh. Hiermit bezeichnet Paulus nicht die Gewinnung von Leuten verschiedener Werte für den Glauben und die Gemeinde, die „Gottes Bau“ (3, 9) ist, sondern, da er im ganzen Zusammenhang nur von der Lehre redet, kann auch nur hier eine weitere Ausbildung der Lehre gemeint sein [67]. Die einzelnen Vergleiche sind mit Rücksicht auf das folgende Bild vom Feuer gewählt. „Was aber nun der einzelne darauf gebaut hat, das wird einst offenbar werden, denn der Tag wird es kundtun, da er im Feuer offenbar wird“ (3, 13). Nach dem ganzen paulinischen Sprachgebrauch, der wiederum in diesem Punkt mit dem AT übereinstimmt [68], kann es nicht zweifelhaft sein, daß Paulus hier vom Gerichtstage redet. Dieser Gerichtstag nun offenbart sich in Feuer. Dieses Feuer hat die Eigenschaft, daß es das Werk eines jeden gnau auf seine Beschaffenheit hin prüft. Jeder muß durch dieses Feuer hindurch. Im Zusammenhang redet zwar Paulus nur von dem Werk der Lehrer, aber es ist nicht wahrscheinlich, daß er hier für die Lehrer eine besondere Art des Gerichts angenommen hätte, daß eben nur der Lehrer Werk durch das Gericht geprüft werde. Eine solche Ausnahmestellung der Lehrer im Rahmen der Endereignisse wäre ohne jede Parallele in der gesamten israelitischen wie zeitgenössischen Apokalyptik, vielmehr wird er die Vorstellung, daß eines jeden Werk durch das Feuer geprüft wird, auf die Lehrer angewandt haben [69]. Auch ihre Tätigkeit wird einst im Gericht durch das Feuer geprüft. Nun zeigt sich der Wert eines jeden Werkes. Wer Gold, Silber und Edelsteine gebaut hat, dessen Werk wird im Feuer bestehen. Er selbst aber wird dafür Lohn empfangen. Wer aber Holz, Heu, Stroh aufgebaut hat, dessen Werk wird verbrennen. Es wird

---

[66] Diese Stelle ist schon viel behandelt. Doch ist man in den wesentlichsten Punkte allmählich zur Einstimmigkeit gekommen. Ältere Erklärungen und eine im allgemeinen gute Auslegung findet sich bei Cornely, Prior Epistola ad Corinthios 82 ff.; Prat, a. a. O. 132 ff. 137 f.; Bisping, Erster Korintherbrief 52 ff.; Joh. Weiß, Erster Korintherbrief 82 ff.

[67] Vgl. den Nachweis bei Heinrici, Erster Korintherbrief [7] (1888) 96 f.; Bisping, a. a. O. 53.

[68] Siehe oben S. 30.

[69] Ähnlich Kabisch, Eschatologie 220.

also diesem Feuer auch eine verzehrende Wirkung zugeschrieben. Der Lehrer aber, der dieses Werk aufgeführt hat, wird Schaden erleiden, selbst aber doch gerettet werden, aber nur so wie durch Feuer hindurch. Es ist nun nicht nötig, zum Verständnis dieser Stelle an ein irgendwie reales Fortdauern unserer Werke zu denken, wie Kabisch es tut[70], der meint, daß unser Erdenwerk hienieden dort oben sein greifbares Gegenspiel hat. Wir werden nicht Werk und Vollbringer des Werkes getrennt zu denken haben, sondern der Mensch muß mit seinen Werken durch das Gerichtsfeuer. Da wird dann das Untaugliche verbrennen, er selbst aber wird dann noch eben sich durch das Feuer hindurchretten wie jemand, der aus einem Brande nur sein nacktes Leben rettet[71].

Wir sehen also, wie hier dem Gerichtsfeuer eine prüfende und gleichzeitig eine strafende Wirkung zugeschrieben wird. Was also an anderen Stellen (z. B. 1 Kor 4, 5) als Tätigkeit Christi erscheint, wird hier dem Feuer zugeschrieben. Sind das nun zwei sich gegenseitig ausschließende Vorstellungen? Von dieser Annahme muß uns schon allein die Tatsache zurückhalten, daß in ganz kurzem Zusammenhang beide Vorstellungen sich finden[72] (1 Kor 3, 10—15; 4, 5), vielmehr ist eine Vereinigung wohl denkbar. Wenn nach 2 Thess 1, 8 Christus sich in flammendem Feuer offenbart, so liegt es am nächsten, daß er sich eben dieser Feuerflammen zum Gericht bedient[73].

3. Das Ergebnis des Gerichts.

Das Gericht hat nun nach Paulus einen durchaus doppelten Charakter[74]. Gerettete[75] (*σωζόμενοι*) und Verlorene[76] (*ἀπολλύ-*

---

[70] Eschatologie 219 f.

[71] Vollständig verkehrt ist es, an das Feuer der Hölle zu denken und auszulegen: er wird erhalten, aber doch so, wie einer, der durch das Feuer der Hölle erhalten wird (Chrysostomus, Theophyl u. a.). Vgl. Heinrici, a. a. O. 101. *σώζειν* ist der technische Ausdruck für Rettung zum Leben. Zeitgenössische Parallelen siehe bei Teichmann, Auferstehung 93 f.; Bousset, Religion des Judentums[2] 323 f. 583 f. Vgl. auch Anrich, Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer, in: Theol. Abhandl. Holtzmann dargebracht (1902) 109 ff.

[72] Die Stelle 1 Kor 3, 10—15 mit Völter, Paulus und seine Briefe 8, für einen späteren Einschub zu halten, liegen keine Gründe vor.

[73] Eine allzu realistische Auffassung vertritt wieder Kabisch, Eschatologie 244 ff., wonach das Gericht in einem Ausströmen der himmlischen Geistsubstanz besteht, die alles Endstoffliche vernichtet: nur was selbst aus Himmelsstoff, *πνεῦμα*, besteht, bleibt erhalten.

[74] Vgl. bes. 2 Thess 1, 6 ff.

[75] 1 Kor 1, 18; 2 Kor 2, 15 und der häufige sonstige Gebrauch von *σώζειν*.

[76] 2 Thess 2, 10; 1 Kor 1, 18; 2 Kor 2, 15; 4, 3 u. ö.

μενοι), Bewährte[77] (*δόκιμοι*) und Unbewährte[78] (*ἀδόκιμοι*) stehen einander gegenüber. Einem jeden wird vergolten nach durchaus gerechten und unparteiischen Gesichtspunkten, denn das Gericht Gottes ist der Wahrheit gemäß[79], und bei ihm gilt kein Ansehen der Person[80]. So erhalten die einen Lohn, die anderen Strafe.

a) Der Lohn.

Im Mittelpunkt der ganzen Hoffnung und Sehnsucht des Apostels steht ihm das Leben. Wie sollte auch eine Jenseitshoffnung möglich sein, wenn es kein jenseitiges Leben gäbe. Leben aber ist für Paulus stets Leben im vollsten Sinne, ewiges Leben. Dieses ewige Leben ist vor allem der Lohn eines guten Christenlebens. „Wer auf den Geist sät, wird vom Geiste ewiges Leben ernten" (Gal 6, 8). Wenn wir Gott dienen, haben wir unsere Frucht in Heiligung und als Ende ewiges Leben (Röm 6, 22). Das bewirkt auch die Gnade Gottes, daß sie in uns herscht zum ewigen Leben (Röm 5, 21; 6,23). Jene Lebenshoffnung durchzieht die ganzen Briefe des Apostels[81].

Dieses Leben ist aber für Paulus ein Leben im Auferstehungsleib. Als solches kommt ihm unvergängliche Herrlichkeit zu. Werden wir doch durch die Auferstehung wesensverwandt mit dem erhöhten Christus, „der verwandeln wird den Leib unserer Niedrigkeit gleichgestaltig dem Leibe seiner Herrlichkeit" (Phil 3, 21). Ja, die Gott „vorher erkannt hat, die hat er auch vorherbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden (*συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*), damit er der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern" (Röm 8, 29; vgl. 2 Kor 4, 10; 1 Kor 15, 14; 2 Thess 2, 14).

Im allgemeinen gilt von der Herrlichkeit des zukünftigen Lebens das Wort der Schrift: „Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gedrungen ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben." (Js 64, 4 zitiert 1 Kor 2, 9.) Darum sind auch „die Leiden dieser Zeit nicht zu vergleichen mit der

---

[77] 1 Kor 11, 19; 2 Kor 1, 18.

[78] 1 Kor 9, 27; 2 Kor 13, 5 f.

[79] Röm 2, 2; vgl. 2, 5 *δικαιοκρισία* u. 2 Thess 1, 5 *ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ*.

[80] Röm 2, 11; Eph 6, 9; Kol 3, 25.

[81] Vgl. z. B. 2 Kor 2, 16; 4, 10; 5, 4; Röm 2, 7; 5, 10; 5, 17; 8, 2; 8, 6; Phil 2, 16; 4, 3; Kol 3, 4. Im übrigen verweise ich auf Kabisch, Eschatologie 76—84, der wohl am stärksten diese Lebenshoffnung bei Paulus betont. Dortselbst auch die Behandlung der Frage entsprechend der Chronologie der Briefe. Zu vergleichen ist ferner Sokolowski, Geist und Leben 4 ff.; Kennedy, St. Paul's conceptions of the last things 125 ff., der ganz ausführlich diesen Begriff, mit dem AT beginnend, entwickelt.

zukünftigen Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird" (Röm 8, 18). Und „die gegenwärtige leichte Last der Betrübnis bewirkt uns überreichlich bis zum Übermaß ein ewiges Schwergewicht an Herrlichkeit" (2 Kor 4, 17). Ja, so unbegreiflich erhaben, mit unseren natürlichen Gaben unerkennbar ist jenes Heil, daß der Apostel bittet: „Gott möge euch den Geist der Weisheit und Offenbarung in seiner Erkenntnis verleihen, erleuchtete Augen eures Herzens, damit ihr erkennet, welches die Hoffnung eurer Berufung ist, welches der Reichtum der Herrlichkeit seines Erbes unter den Heiligen" (Eph 1, 17 f.). Diese Herrlichkeit werden wir uns vor allem wieder in Verbindung mit dem Auferstehungsleib vorzustellen haben, von dem wir ja schon erkannten, daß ihm Herrlichkeit, Unvergänglichkeit und Kraft zugeschrieben wurden. Dieser Gedanke an die Herrlichkeit (*δόξα*), erscheint immer wieder in Verbindung mit dem Heil der Endzeit. Gott hat uns in sein „Reich und seine Herrlichkeit" (1 Thess 2, 12) berufen, wir sollen „die Herrlichkeit unseres Herrn Jesus Christus erlangen" (2 Thess 2, 14). Seine in „Geheimnisse gehüllte Weisheit" hat er von Ewigkeit her „zu unserer Verherrlichung" bestimmt (1 Kor 2, 6). Darum können wir uns auch rühmen „ob der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes". Die Gefäße der Erbarmung hat Gott zur Herrlichkeit vorherbereitet (Röm 9, 24) [82].

Ein ganz besonderes Gepräge erhält das ewige Leben dadurch, daß es uns für immer mit unserem Herrn Jesus verbindet. Wir werden dann „allzeit bei dem Herrn sein" (1 Thess 4, 17; vgl. 2 Thess 2, 1; 1 Kor 1, 9 (?); Röm 6, 23; Phil 4, 19; Kol 3, 2—4). Wie tief gerade dieser Gedanke die Seele des Paulus ergriffen haben mag, können wir kaum zu hoch anschlagen. Dabei denkt Paulus nicht nur individuell, sondern ein tiefes Gemeinschaftsgefühl durchzieht auch hier seine Vorstellung. Er denkt stets mit an das Heil der Gemeinde als solche (2 Thess 1, 6: *καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν μεθ' ἡμῶν*). Es ist eben jene Idee von der wesentlichen Einheit der Gläubigen untereinander und mit Christus, jene Idee vom mystischen Leibe Christi, die ihn auch bei der Vorstellung des endgültigen Heils nicht verläßt. Manchmal erscheint der Lohn der Endzeit als ein uns zufallendes Erbe. Wir werden von Gott als Vergeltung das Erbe erhalten [83] (Kol 3, 24: *τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας;* vgl. Eph 1, 14. 18; 5, 5; Kol 1, 12). Dieses Erbe fällt uns zu, weil wir Kinder Gottes sind.

---

[82] Diese Stellen lassen sich unschwer vermehren. Vgl. z. B. 2 Kor 3, 1 f.; Röm 2, 7; 2, 10; 8, 17 u. a.

[83] Vgl. Bartmann, Reich Gottes 64—66; Kennedy, St. Paul's conceptions oft the last things 282—341. Anders Weiß, Bibl. Theol. 401 A. 4.

„Wenn aber Kinder, dann auch Erben, Erben Gottes und Miterben Christi“ (Röm 6, 17; vgl. Gal 4, 7). Als Inhalt dieses Erbes erscheint vor allem das Gottesreich. Wenn Paulus immer wieder vor heidnischen Lastern warnt, mit der Begründung, daß die, welche solches tun, das Reich Gottes nicht erben werden (1 Kor 6, 9. 10; Gal 5, 21; Eph 5, 5), so ist es klar, daß den anderen das Erbe des Gottesreiches zugesprochen wird. Dieser Gedanke wird auch 1 Thess 2, 12; 2 Thess 1, 5 direkt ausgesprochen. Das Gottesreich hat bei Paulus vorwiegend eschatologische Bedeutung, es ist das vollendete Gottesreich, wenn ihm auch die Auffassung vom Gottesreich als einer gegenwärtigen Größe nicht ganz unbekannt ist (1 Kor 4, 20; Röm 14, 7; Kol 1, 12—14)[83]. Daneben kennt Paulus auch ein Reich Christi (1 Kor 15, 24; Eph 5, 5; Kol 1, 13). In welchem Verhältnis beide zueinander stehen, werden wir bei der Frage nach dem Zwischenreich zu erörtern haben[84]. Als Lohn steht uns in Aussicht, daß wir zur Herrschaft im Reiche gelangen. „Denn wenn durch die Übertretung des einen der Tod seine Herrschaft gewann durch den einen, um wieviel mehr werden die, welche den Überfluß der Gnade und des Geschenks der Gerechtigkeit erhalten, im Leben Herrschaft üben durch den einen Jesus Christus“ (Röm 5, 17: *ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Darauf führt uns auch 1 Kor 4, 8, wo Paulus mit Ironie den durch die gegenwärtigen Heilsgaben allzu enthusiastisch gewordenen Korinthern schreibt: „Ihr seid bereits satt geworden, seid bereits reich geworden, seid ohne uns zur Herrschaft gelangt (*χωρὶς ἡμῶν ἐβασιλεύσετα*). Ach wäret ihr doch zur Herrschaft gelangt, damit auch wir mit euch zur Herrschaft kämen“ (*καὶ ὄφελόν γε ἐβασιλεύσατε, ἵνα καὶ ἡμεῖς ὑμῖν συμβασιλεύσωμεν*). Offenbar erscheint das „Herrschaft üben“ noch als ein Gut der Zukunft.

Nicht so klar ist die Vorstellung vom Erbe (Eph 1, 18 und Kol 1, 12). Eph 1, 18 handelt vom „Reichtum der Herrlichkeit seines (sc. Gottes) Erbes unter den Heiligen“ (*τίς ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις*)[85]. Es kann sich hier auch nur um ein Gut der Endzeit handeln, denn dieselbe Macht soll uns dazu führen, die Christus von den Toten auferweckt und erhöht hat (Eph 1, 20). Dibelius[86] meint, mit den Heiligen seien hier nicht die Christen gemeint, sondern wie 1 Thess 3, 13 Engel oder Helden der Urzeit. Indessen handle es sich hier wie dort um

---

[84] Siehe unten Abschn. D VIII.

[85] Über die Konstruktion im Zusammenhang der Verse vgl. Paul Ewald, Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon, Leipzig 1905, 9 f.

[86] Briefe an die Kolosser, Epheser und Philemon 100 f.

eine formelhafte Verbindung, aus der man keine weiteren Schlüsse auf die Meinung des Schriftstellers ziehen dürfe. Ich glaube, daß auch die Idee des Reiches Gottes hineinspielt, das ja auch schon nach spätjüdischer Anschauung den Gerechten verheißen war [87].

Kol 1, 12 fordert Paulus die Christen zum Dank auf, daß Gott sie bereit gemacht hat „zur Anteilnahme am Lose der Heiligen im Lichte" (*εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί*). Neben dem Feuer erscheint auch oft das Licht bei den alttestamentlichen Theophanien [88]. Es ist ein Charakteristikum der himmlischen Welt (so auch 1 Tim 6, 10) und daher wohl in einem gleichen oder ähnlichen Sinn zu nehmen wie *δόξα* [89]. Ob *ἐν τῷ φωτί* nur zu *ἁγίων* oder zum ganzen Ausdruck gehört, ist dann nicht sicher zu entscheiden, wenn man unter *ἅγιοι* nicht immer die Christen versteht [90]. Wir glauben, daß auch hier eine der wenigen Stellen des NT vorliegt, an denen *ἅγιοι* nicht die Christen bezeichnet [91], sondern Engelwesen. Gerade wegen des Zusammenhangs möchten wir diese Deutung bevorzugen, da in der Gemeinde zu Kolossä einige sich in einer derartigen Abhängigkeit von den Engeln fühlten, daß sie zum Engeldienst übergingen (Kol 2, 18), wobei die einfache Bezeichnung Engel auch die Beziehung auf Dämonen nicht ausschließt. Demgegenüber erinnert Paulus daran, daß sie am Erbe der „Heiligen im Licht", d. h. der himmlischen Engel teilnehmen. Von den Mächten der Finsternis aber sind sie befreit, wie im folgenden Vers der Apostel tröstend schreibt (V. 13) [92]. Es wird also unser Los dereinst durchaus vergleichbar sein dem der heiligen Engel des Himmels.

In jenem Zustand der Herrlichkeit werden wir endgültig Söhne Gottes, dann brauchen wir nicht mehr zu seufzen, „die Annahme an Sohnes Statt erwartend" (Röm 8, 23: *στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι*).

Dann wird auch unsere Gotteserkenntnis eine durchaus vollkommene sein. „Jetzt sehen wir durch einen Spiegel rätselhaft, dann aber von Angesicht zu Angesicht, jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich voll erkennen, gleich wie auch ich voll erkannt bin" (1 Kor 13, 12: *βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν*

---

[87] Vgl. die Seligpreisungen der Bergpredigt und ihren geschichtlichen Hintergrund in den einschlägigen Kommentaren z. St.

[88] Kennedy, Last things 299 ff., weist hin auf Ez 1, 4 ff., Ps 18, 7—13.

[89] So Dibelius, Briefe an d. Kol., Eph., Philem. 68.

[90] Unter der Voraussetzung, daß unter *ἅγιοι* nur die Christen verstanden werden könnten, verteidigen die Beziehung von *ἐν τῷ φοτί* auf den ganzen Ausdruck scharf Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe 1897, 21; Ewald, Eph.-Kol.-Philem. 312.

[91] Z. B. 1 Thess 3, 13

[92] Lueken, Der Brief an die Kolosser 342.

αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην). Was wir im Spiegel schauen, steht offenbar hinter uns. So erklärt sich das Bild restlos. Im Spiegel schauen wir etwas nur stückweise, namentlich wenn wir an die bei den Alten üblichen Handspiegel denken. So schauen wir jetzt nur spiegelhaft Gott in der Schöpfung (Röm 1, 20), dereinst aber von Angesicht zu Angesicht [93]. So wird der Glaube zum Schauen. Erkenntnis, Prophetengaben und Zungenreden werden aufhören, aber eines wird auch dann noch bleiben — die Liebe (1 Kor 14, 8).

Im einzelnen vergleicht dann noch Paulus seinen Lohn mit einem Lob von seiten Gottes (1 Kor 4, 5), mit einem „unvergänglichen Kranze“ (1 Kor 9, 25), einem „Ruhmeskranze“ (1 Thess 2, 19) und einem „Siegespreis“ (1 Kor 9, 24; Phil 3, 14). An die Stelle der Leiden dieser Welt tritt Erquickung (*ἄνεσιν,* 2 Thess 1, 6), ewiger Trost (*παράκλησιν αἰωνίαν,* 2 Thess 2, 16), Frieden (*εἰρήνη,* Röm 2, 10) und Ehre (*τιμή,* Röm 2, 16).

In den Pastoralbriefen finden wir sachlich keine andere Vorstellung des Lohnes. Vor allem erscheint er als ewiges Leben (1 Tim 1, 16; 6, 12; Tit 1, 2; 3, 7), wenn dasselbe auch als zukünftiges Leben (1 Tim 4, 8: *ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης*) und als wahres Leben (*ἐπιλάβωνται τῆς ὄντως ζωῆς,* 1 Tim 6, 19) bezeichnet wird, so ist zu sagen, daß sich diese Ausdrücke allerdings in den anderen Briefen nicht finden. Dieses Leben ist gleichfalls ein solches in Gemeinschaft mit Christus (2 Tim. 1, 1). Auch das Prädikat der Unvergänglichkeit (*ἀφθαρσία* vgl. 1 Kor 15, 42. 50. 52. 54; Röm 2, 7) kommt ihm zu. Es ist ein Leben in Herrlichkeit (*δόξα* vgl. 2 Tim 2, 10). Es ist eine Rettung in das himmlische Reich Christi (2 Tim 4, 18: *καὶ σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον*), in welchem wir auch mit Christus die Reichsherrschaft führen werden, denn, wenn wir dulden, werden wir auch mitherrschen (2 Tim 2, 12: *εἰ ὑπομένομεν καὶ συμβασιλεύσομεν*).

Ist nun der Lohn für alle gleich? Schon die Tatsache, daß einerseits das Gericht nach den Werken erfolgt [94], anderseits es ein durchaus gerechtes Gericht [95] ist, läßt notwendig auf eine Verschiedenheit des Lohnes schließen. Klar ist dies 1 Kor 3, 8 aus-

---

[93] Vgl. die guten Ausführungen bei S e e b e r g, Ewiges Leben 103—107. Anhang: Das Rätsel des Spiegels. Gut auch B o u s s e t, Erster Korintherbrief 142. Nach diesen Ausführungen erübrigt sich jede weitere Bemerkung zu P r e u s c h e n, Das Rätselwort im Spiegel, in: ZntW 1900, 180 f., der *αἰνίγματι* als vom Rand aus eingedrungene Glosse faßt, was übrigens auch an sich eine textkritische Willkür ist.

[94] Siehe oben S. 211 ff. [95] Oben S. 222.

gesprochen: „Jeder wird seinen eigenen Lohn empfangen nach seiner eigenen Mühe.“ 1 Kor 3, 10 ff. unterscheidet Paulus zwischen dem, dessen Werk im Feuer besteht und Lohn empfängt, und zwischen jenem, dessen Werk verbrannt, und der bestraft wird, um aber schließlich doch gerettet zu werden [96]. Die Rettung allein macht also nicht den vollen Lohn aus [97].

b) Die Strafe.

Über das Schicksal der Bösen, die im Gericht nicht bestehen, spricht sich Paulus nur sehr kurz und zurückhaltend aus. Über diese ergeht der Zorn Gottes, aus dem Jesus die Christen errettet (1 Thess 1, 10; Röm 5, 9). Sie sind bestimmt zum Zorn (1 Thess 5, 9), sie haben sich gleichsam einen Schatz von Zorn aufgespeichert für den Tag des Zornes (Röm 2, 5), an dem ihnen, den Gefäßen des Zornes (Röm 9, 22), Gott, der den Zorn verhängt (Röm 3, 5), für ihre Freveltaten mit Zorn und Grimm (*ὀργὴ καὶ θύμος* Röm 2, 8) vergilt (vgl. Eph 5, 6; Kol 3, 6). Sie, die ja die Christen bedrängt haben, werden dann selbst Bedrängnis (*θλίψιν*) erfahren (2 Thess 1, 6), wie überhaupt über jeden Menschen, der Böses tut, Bedrängnis und Angst (*θλίψις καὶ στενοχωρία*) kommt (Röm 2, 9). Auf die Pein deutet auch noch 1 Thess 5, 3 hin: „Wenn die (Leute) rufen: Friede und Sicherheit, dann kommt plötzlich Verderben über sie wie die Wehen über die Schwangere, und sie entfliehen nicht.“ Sonst aber schildert Paulus das Schicksal der Gottlosen in mehr allgemeinen Ausdrücken und in negativer Weise. Im Gegensatz zum Lohn des ewigen Lebens besteht die Strafe im Tod (*θάνατος* 2 Kor 2, 16; 7, 10; Röm 1, 32; 6, 16. 21. 23; 8, 6; *ἀποθνήσκειν* Röm 8, 13). Ihr Schicksal ist *ἀπώλεια* (2 Thess 2, 3; Röm 9, 22; Phil 1, 28; 3, 19), ein Verlorengehen (*ἀπόλλυσθαι* 1 Kor 8, 11; Röm 2, 12), *ὄλεθρος* (1 Thess 5, 3; 2 Thess 1, 9), das auch einmal *ὄλεθρος αἰώνιος* genannt wird; es ist *φθορά* (Gal 6, 8), sie werden von Gott zugrunde gerichtet (1 Kor 3, 17: *φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός*). Vor allem gilt, daß sie vom Reiche Gottes ausgeschlossen sind (Gal 5, 21; 1 Kor 6, 9; Eph 5, 5), sie haben keinen Teil an Gottes Herrlichkeit (Röm 3, 23: *καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ*) und sind von der Gemeinschaft mit Christus ausgeschlossen. Sie erleiden ewiges Verderben „fern vom Angesicht des Herrn und der Herrlichkeit seiner Stärke“ (2 Thess 1, 9). Gerade dieses Fernsein von Christus wird dem Apostel furchtbar erschienen sein. Jene grotesken Schilderungen der Höllenstrafen,

---

[96] Vgl. Lietzmann, 2 Kor 188; Kennedy, Last things 204. Emery, L'eschatologie 443, meint, der Blutschänder 1 Kor 5, 3—5 könne im Reiche doch nicht denselben Platz haben wie der treue Arbeiter.

[97] Gegen Wetter, Vergeltungsgedanke 115.

wie sie in der zeitgenössischen Literatur schon gang und gäbe waren [98], finden wir in den Briefen Pauli nicht. Die Worte Tod, Verderben, Zorn, Qual und Bedrängnis besagen ihm genug. An eine weitere Ausmalung der Qualen hat er, der den Gläubigen die frohe Botschaft gebracht hat, in seinen Briefen an die Gemeinden kein Interesse.

Nach einer weit verbreiteten Meinung nun soll nach Paulus die Strafe in der Vernichtung bestehen [99]. Eine ewige Pein habe er nicht gekannt. Bezeichnenderweise finde sich auch ein Ausdruck für die Hölle nie bei ihm. Er schildere überhaupt nur negativ die Strafe als Tod, Untergang und Verderben, und das bedeute eben nichts anderes als die völlige Vernichtung. Vor allen Dingen betont Kabisch [100] mit dem größten Nachdruck, daß Tod für Paulus immer physischer Tod sei. Wenn auch ab und zu von Qual und Bedrängnis gesprochen werde, so sei das nicht von der ewigen Höllenqual zu verstehen, sondern von den den Gerichtsvollzug begleitenden Qualen [101]. Von diesen werden nur die beim letzten Gericht noch lebenden Bösen betroffen, die vorher Gestorbenen seien mit dem Tod der Vernichtung anheimgefallen.

Diese letzte Ansicht von der Vernichtung der Sünder im Tode widerspricht zunächst dem, wie wir sahen, klar und deutlich ausgesprochenen Gedanken von der Allgemeinheit des Gerichts [102]. Es ist zuzugeben, daß die Ausdrücke *ἀπώλεια, ὄλεθρος, θάνατος* an sich wohl eine Vernichtung bezeichnen könnten, wenn auch die Ansicht Kabisch', daß Tod bei Paulus stets den physischen Tod ausdrücke, direkt unrichtig ist. Wenigstens ist die vorliegende

---

[98] Vgl. Bousset, Judentum² 319; Volz, Jüdische Eschatologie § 38 u. 39.

[99] So Köstlin, Auferstehung 288; Kabisch, Eschatologie 85. 88 ff. 250—254; Holtzmann, Theologie II 212; Wetter, Vergeltungsgedanke 78 ff. 128; Emery, L'eschatologie 446; Knopf, Paulus 115; Teichmann, Auferstehung 85; Charles, Future Life 405; Baldy, Vie éternelle 17 f.; Causse, Espérance messianique 137; Keller, Auferstehung 161—177; Seeberg, Ewiges Leben 61. Weitere nicht gerade speziell und ausschließlich auf Paulus bezugnehmende Vertreter dieser Ansicht, die man seit dem Werk von M. E. White, L'immortalité conditionelle ou la vie en Christ, Paris 1880 (aus dem Englischen übersetzt von Byse) die konditionelle Unsterblichkeitslehre nennt, siehe bei Salmond, Immortaliy 594—629; Jülicher, Römerbrief 308; Lietzmann, 2 Kor 188; Ubbink, Het eeuvige leven 156 f., neigt ebenfalls dieser Ansicht zu, meint aber, wir müßten uns mit einem non liquet begnügen.

[100] A. a. O. 84 ff.

[101] Köstlin, Auferstehung 288; Holtzmann, Theologie II 212 u. a.

[102] Oben S. 210 ff. Das muß auch Jülicher, Römerbrief 309, der eine Seelenvernichtung annimmt, zugeben. Er glaubt aber auch hier wieder eine der unlösbaren Antinomien zu finden.

Darstellung Kabisch' unhaltbar. Hätte er sich allein auf die Bedeutung des Substantivs θάνατος in seinen Behauptungen beschränkt, dann würde man ihm wohl nicht leicht die Unrichtigkeit seiner Behauptung nachweisen. Ich glaube, daß man in diesem Fall nur an 2 Kor 2, 16 anknüpfen könnte. Wo er aber auch Beispiele anführt, bei denen das Verb ἀποθνήσκειν und das verwandte Wort νεκρός gebraucht sind, wird seine Darstellung offenbar unrichtig[103]. Aber auch zugegeben, daß θάνατος bei Paulus stets den physischen Tod bezeichnet, so ergibt sich keineswegs als Konsequenz die Annahme einer Seelenvernichtung. Für Paulus ist der Tod nicht gleichbedeutend mit einer Existenzvernichtung. Wenigstens kann es zunächst nicht zweifelhaft sein, daß er bei den gestorbenen Christen nicht an eine Existenzvernichtung gedacht hat (1 Thess 4, 13 ff.; 1 Kor 11, 32; 15, 6; 2 Kor 5, 1—10; Phil 1, 21). Überhaupt ist für Paulus nicht jede Existenz auch Leben. Leben ist bei ihm ein volles Leben, ein Schattendasein in der Scheol würde er schwerlich als Leben bezeichnet haben[104]. So ist also mit diesen Worten, in bezug auf den Menschen gebraucht, keineswegs notwendig eine Existenzvernichtung ausgesprochen. Es sind in dieser Hinsicht neutrale Ausdrücke[105]. Der methodische Weg nun, den Sinn solcher neutralen Ausdrücke näher festzulegen, besteht darin, daß man zunächst aus dem Kontext, dann aus der übrigen Gedankenwelt des Schriftstellers und schließlich aus verwandten Ideen seiner Zeit näheren Aufschluß zu finden sucht.

Der Kontext einzelner Stellen nun macht schon die Annahme einer Seelenvernichtung unmöglich. Nach 2 Thess 1, 8 f. besteht die Strafe der Gottlosen in „ewigem Verderben fern vom Angesicht des Herrn und von der Herrlichkeit seiner Stärke". Dieses Fernsein von Christus setzt aber eine Existenz der Gottlosen voraus[106].

Röm 2, 9 bezeichnet Paulus das Schicksal derjenigen, die verloren gehen (2, 12) mit θλίψις καὶ στενοχωρία. Diese Ausdrücke stehen nun vollständig parallel den Ausdrücken für den Lohn, der besteht in δόξα καὶ τιμὴ καὶ ἀφθαρσία. Wie aber diese Ausdrücke

---

[103] Für diesen Fall gilt der Beweis bei Tillmann, Wiederkunft 186 f. Allerdings scheint mir an Stellen wie Röm 6, 21; 8, 2; 2 Kor 5, 14 u. 7, 10 der figürliche Sinn nicht vorzuliegen.

[104] Vgl. Kennedy, Last things 119 ff. 315.

[105] Feine, Leben nach dem Tode 42—55; Tillmann, Wiederkunft 189. Gegen Emery, L'eschatologie 466, der meint, eine andere Auslegung als von der Vernichtung verstoße gegen den exegetischen Grundsatz, daß eine figürliche Ausdeutung eines Wortes nur dann statthaft ist, wenn der Kontext es erfordere, was hierbei nicht der Fall sei.

[106] Tillmann, Wiederkunft 191.

durchaus dauernde Zustände und nicht vorübergehende Akte bezeichnen, so müssen auch die parallelen Ausdrücke von solchen Zuständen verstanden werden. Es geht also nicht an, darin die vorübergehenden Qualen des Gerichtsvollzugs zu erblicken[107].

Wenn 2 Thess 1, 6 die *θλίψις* der Verfolger der Christen der *ἄνεσις* der Gläubigen gegenübersteht, so ist auch hierbei schwerlich an vorübergehende Qualen des Gerichtstages zu denken.

Woher sollte Paulus denn auch die Lehre von der Seelenvernichtung geschöpft haben? Etwa aus seiner pharisäischen Vergangenheit? Wenn auch diese Lehre den Pharisäern nicht ganz unbekannt gewesen sein mag[108], die herrschende Ansicht war sie keineswegs. In dem Heidentum war die Annahme einer Seelenvernichtung schon verbreiteter, namentlich in jener Zeit, wo man den Glauben an die Religion der Väter verloren hatte. Volle Hoffnungslosigkeit war eingetreten, es galt das Leben zu genießen, denn nachher ist doch alles aus[109]. Und doch finden wir daneben, daß diese Hoffnungslosigkeit die Menschen nicht befriedigen und beruhigen kann, und daß sie sich gerade auf jene Kulte stürzen, die Unsterblichkeit verheißen.

Es könnte also Paulus aus der Umwelt wohl die Ansicht einer Seelenvernichtung geschöpft haben. Aber immerhin ist es zunächst schon nicht wahrscheinlich, daß er gerade von diesen Anschauungen abhängig sein soll. Aber die wichtigste und gerade entscheidende Fragestellung ist noch außer acht gelassen. Man fragt nach den Anschauungen der jüdischen und der heidnischen Umwelt[110], aber war Paulus denn Jude, war er Heide? Nein, er war Christ, christlicher Missionar und verkündete das Evangelium in Übereinstimmung mit den Uraposteln[111]. So müssen wir in allen Fragen, über die uns die Briefe selbst keinen vollen Aufschluß geben, vor allem eine Deutung aus der urchristlichen Verkündigung heraus suchen[112]. Es kann aber kein Zweifel sein,

---

107 Vgl. Tillmann, Wiederkunft 189 ff. So auch Pfleiderer, Urchristentum I 322. Die von Tillmann 191 A. 3 ebenfalls angeführte Stelle 2 Kor 2, 15 f. scheint mir nicht beweisend. Vgl. z. B. dagegen die Ansicht bei Lietzmann, 2 Kor 176.

108 Nach Ubbink, Het eeuvige leven 156 unterschied man im Judentum zwischen Verdammung und Vernichtung als der schwereren oder weniger schweren Strafe.

109 Vgl. Rhode, Psyche [5] u. [6], II 393 ff.; oben S. 38 ff.

110 Auch Ubbink, a. a. O. 156 f., macht diesen Fehler und kommt daher zu dem Resultat, daß es auf diese Frage nur ein non liquet gäbe.

111 Vgl. Gal 2, 6 ff.

112 Erfreulicherweise macht man sich in dieser Beziehung jetzt mehr los von den Konstruktionen Ferd. Christ. Baurs und erkennt diesen Punkt wieder mehr an. Vgl. Feine, Jesus u. Paulus, und zu unserer Frage ders. Theol [3] 543 f.

daß diese von einer Seelenvernichtung nichts kannte, sondern mit aller Deutlichkeit eine ewige Höllenqual lehrte [113].

So hat auch Paulus keine Seelenvernichtung gelehrt. Wenn wir nach der Dauer der Strafe fragen, so kann die Antwort mit dem Urchristentum nur auf Ewigkeit lauten, wenn sich auch in den paulinischen Briefen nur 2 Thess 1, 9 dieses Attribut findet (*ὄλεθρος αἰώνιος*) [114]. Alle Versuche, diese Bedeutung von *αἰώνιος* abzuschwächen, was sprachlich angängig ist, scheitern aber an dem Gegensatz, in dem das ewige Verderben zum ewigen Leben steht, wobei keiner geneigt ist, eine Abschwächung vorzunehmen [115].

Die Ewigkeit der Strafe widerspricht auch nicht dem, was Paulus 1 Kor 15, 28 als Endresultat der Weltentwickelung schildert, daß Gott „alles in allem sei". Indem wir uns vorbehalten, näher auf den Sinn dieser Stelle zurückzukommen, können wir doch schon hier so viel sagen, daß es nicht angängig ist, diesen allgemein gehaltenen Ausdruck förmlich zu pressen, daß aber zweifellos auch dann Gott alles in allem ist, wenn der Widerstand jeder gottfeindlichen Macht gebrochen ist.

Gleichfalls wäre es ein unvereinbarer Gegensatz zu der Ewigkeit der Strafe, wenn Paulus eine endliche Bekehrung und Beseligung aller gelehrt hätte. Doch nehmen wir zu dieser Frage besser erst weiter unten Stellung.

4. Das Gericht über die Christen.

Auch die Christen müssen nach Paulus vor Gottes Richterstuhl erscheinen (1 Thess 4, 6; 1 Kor 4, 4 f.; Röm 14, 10; 2 Kor 5, 10; Kol 3, 25 u. ö.). Aber ist es möglich, daß auch sie das Verdammungsurteil empfangen? Nicht selten hat man geglaubt, diese Frage verneinen zu müssen [116]; zwar erginge das Gericht noch über

---

[113] Vgl. z. B. Mt 12, 32; 25, 41—46; 11, 21 ff.; 26, 24; Mk 9, 43 ff.; aus den übrigen ntl Schriften Offb 14, 11; 20, 10; Jud 13; vgl. Tillmann, Wiederkunft 191 A. 4; Feine, Theologie [3] 549 f.

[114] Eine Ewigkeit der Strafe nehmen alle kath. Exegeten an. Vgl. ferner Salmond, Immortality 516; Kennedy, Last things 318 f.; Georgii, Über die Eschatologie des Neuen Testaments 24; B. Weiß, Biblische Theologie 400 u. A. 2; Feine, Leben nach dem Tode 42—55. Auch Pfleiderer, Urchristentum I 322, erkennt diesen Sinn der betreffenden Stelle an, wenn er auch eine Bekehrung aller annimmt und in beiden Vorstellungen unvereinbare Antinomien sieht.

[115] Vgl. Feine, Theologie 544.

[116] Wernle, Christ und Sünde 97 f.; E. Kühl, Kein Rühmen 14 f.; Feine, Theologie [3] 372 f.; Weinel, Theologie [3] 322 f. 410; Wetter, Vergeltungsgedanke 62: „daß Gott Christen strafe oder ihnen überhaupt ver-

die Christen, aber es entscheide nicht mehr über Rettung und Nichtrettung, sondern nur über den größeren oder geringeren Besitz an Herrlichkeit und sonstigem Lohn. Vor allem beruft man sich für diese Ansicht darauf, daß die Christen ihres Heiles unbedingt gewiß wären [117]. In der Rechtfertigung hätten sie ein für allemal ihr freisprechendes Urteil erhalten, es sei damit nicht provisorisch und hypothetisch, sondern definitiv ihre Rettung ausgesprochen. Dies zeige ganz deutlich Röm 8, 30: „Die er berufen hat, diese hat er auch gerechtfertigt, und die er gerechtfertigt hat, diese hat er auch verherrlicht“ [118].

Mehr denn je gilt es bei dieser Frage, daß wir nicht einfach Stellen aus dem Zusammenhang der übrigen Anschauungen herausnehmen und auspressen dürfen. Wir haben unser Auge vielmehr auf das Ganze zu richten. Es ist nun durchaus wahr, daß Paulus mit dem größten Optimismus über das Heil der Christen urteilt. Das Gericht der Christen setzt er als ein lohnendes voraus: „Dann wird einem jeden von Gott das Lob zuteil werden“ (1 Kor 4, 5). Auch der Lehrer, dessen Werk im Gericht nicht besteht, wird zwar bestraft werden, er selbst aber wird gerettet werden, wenn auch nur durch Feuer hindurch (1 Kor 3, 15). Ja selbst den Blutschänder hält er nicht für verloren, sondern dadurch, daß er ihn dem „Satan übergibt zum Verderben des Fleisches“, will er „seinen Geist retten am Tage des Herrn Jesus“ (1 Kor 5, 5). Selbst jene Profanisierung des Herrenmahls hat nach Paulus nicht die ewige Verdammnis zur Folge, sondern Gott schickt dafür zeitliche Strafgerichte, wie Krankheit und Tod, die aber selbst wieder als Züchtigungsmittel gedacht sind, damit wir nicht mit der Welt verdammt werden (1 Kor 11, 30—32) [119]. Diesem Heilsoptimismus parallel und ihn bedingend geht bei Paulus ein sittlicher Optimismus. Ja, „kein Verdammungsurteil gibt es für die, welche in Christus Jesus sind“ (Röm 8, 1). Der Grund dazu aber ist die Befreiung von der Sünde, denn so fährt der Apostel fort: „denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus hat uns vom Gesetz der Sünde und des Todes befreit“ (Röm 8, 2). Christ und Sünde vertragen sich nicht. Wir sind ja „der Sünde gestorben“, wie „sollten wir noch in ihr leben“

---

gelte, ist Paulus ein fremder Gedanke“; Kabisch, Eschatologie 253 f. meint, es handle sich beim Gericht über Christen nicht um σωτηρία oder ἀπώλεια, sondern um größere oder geringere δόξα.

[117] Vgl. z. B. Wernle, Christ u. Sünde 97 f., der unter Berufung auf Röm 1, 16 meint, Paulus habe die „σωτηρία jedem Gläubigen verheißen ohne jeden Zusatz und jede Bedingung“.

[118] Pfleiderer, Urchristentum I 320 f.

[119] Vgl. Titius, Paulinismus 150—152; Wernle, Christ und Sünde 43 f.

(Röm 6, 2). Das ergibt sich auch schon aus dem Besitz des Geistes, der dem Fleische widerstreitet (Gal 5, 17), das selbst aber feindlich ist gegen Gott (Röm 8, 7). Ja, die Gläubigen sind ein Tempel des Heiligen Geistes (1 Kor 3, 16; 6, 19), ein Tempel des lebendigen Gottes (2 Kor 6, 16)[120]. Und doch kann es nicht zweifelhaft sein, daß auch Paulus die Sünde des Christen[121] gekannt hat. Seine steten Mahnungen zum treuen Aushalten und seine Warnungen vor der Sünde, die sich fast regelmäßig im zweiten Teil seiner Briefe finden[122], zeigen deutlich, daß er die Sünde des Christen für möglich hält, und daß diese Möglichkeit auch zur Tatsächlichkeit geworden ist, dafür reden die Briefe eine so klare Sprache, daß ein Leugnen ausgeschlossen ist[123]. Paulus kennt die Sünde des Christen, worüber das Gericht ergeht. Schon diese Erfahrung allein macht es unmöglich, daß er trotz des größten Heilsoptimismus eine Heilsgewißheit bezüglich der Christen gehabt habe. Unmöglich kann ein Stufenunterschied der Seligkeit oder nur eine vorübergehende Strafe damit gemeint sein, wenn er Christen Verderben (*φθορά* Gal 6, 7), Untergang (*ἀπώλεια* Phil 3, 19, vgl. 1 Kor 10, 1—12 *ἀπώλοντο*) und Tod (*ἀποθνήσκειν* Röm 8, 13) in Aussicht stellt und damit rechnet, daß sie wie die Zweige eines Baumes herausgebrochen werden können (Röm 11, 21)[124]. Das sind alles Ausdrücke, die das Schicksal der Verlorenen kennzeichnen. Niemals auch hätte Paulus einen noch so geringen Grad der Seligkeit als ein *φαῦλον* (2 Kor 5, 10) bezeichnen können. So ist auch die Rechtfertigung noch keine untrügliche Bürgschaft für

---

120 Vgl. Bartmann, Paulus 145.

121 Die Frage nach Christ und Sünde bei Paulus wird seit Wernles Schrift: „Der Christ und die Sünde bei Paulus", 1897, viel behandelt. Vgl. die Literaturangaben bei Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes, Tübingen 1908, 100 A. 1. Wernle kommt im Gegensatz zu der hergebrachten protestantischen Auffassung, daß auch der Christ im Sündenzustand bleibe, zu dem Ergebnis, daß Christ und Sünde sich nicht vertragen. Auch Wernle kommt zu einseitigen Ergebnissen, wenn er z. B. S. 121 schreibt: „In der Erfahrung fiel das Gläubigwerden selten mit einem Bruch mit der Sünde zusammen. Paulus behauptet es als Regel. Hier hat er einfach seine eigene Erfahrung generalisiert und zum Gesetz erhoben. Das ist nun für unsere Untersuchung freilich gerade das wichtigste — und bedauerlichste — Ergebnis, daß Paulus die Sünde im Christenleben, obwohl er sie kannte, als Theoretiker geleugnet hat. Daß er dies imstande war, das begreift sich aus seiner enthusiastischen Parusiehoffnung, aus dem Glauben, daß die kurze Frist bis zum Gerichtstag die Freiheit von der Sünde gestatte."

122 1 Thess 2, 12; 3, 5; 5, 19; 1 Kor 16, 19 u. ö.

123 Z. B. 1 Kor 5, 1 ff.; 5,9; 5, 10 ff. u. ö.

124 Vgl. Pfleiderer, Urchristentum I 319 f.: „In allen solchen Stellen handelt es sich offenbar nicht bloß um einen geringeren Grad der Seligkeit, sondern rundweg um eine mögliche Verwerfung solcher Christen, deren sittliches Tun an dem Richterstuhl Gottes im Gericht nicht besteht."

ein freisprechendes Urteil im Endgericht. Sie ist zwar schon ein Gut der Gegenwart. Sie macht den Menschen jetzt schon gerecht in den Augen Gottes. Das Ideal ist es auch, daß es so bleiben möge, daß wir einmal gerechtfertigt, ein für allemal gerechtfertigt sind. Aber dies ist nur das Ideal des Paulus [125]. Daher kann es uns auch nicht wundern, wenn an manchen Stellen die Rechtfertigung durchaus als ein Hoffnungsgut der Zukunft erscheint [126] Ja wer von Gott auserwählt und berufen ist, wer prädestiniert ist, der erlangt gewiß das Heil. Aber dadurch, daß wir Christen sind, sind wir nicht auch schon prädestiniert. So ist Paulus selbst sich nicht einmal seines Heils gewiß: „Ich bin mir zwar keiner Sache bewußt, aber damit bin ich noch nicht gerechtfertigt (*οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι*), sondern wer mich beurteilt, ist der Herr" (1 Kor 4, 4). Ja, des Christen Leben ist einem Wettlauf in der Rennbahn vergleichbar, bei dem zwar alle laufen, aber nur einer den Siegespreis erhält (1 Kor 9, 24 ff.). Zwar will der Apostel mit diesem Bild nicht sagen, daß nur ganz wenige Christen selig werden, sondern die Pointe liegt darin, daß wir uns wie jene Wettkämpfer enthalten und üben müssen [127] (1 Kor 9, 25). So tut auch Paulus es: „Ich laufe nun so, nicht wie ins Blinde, so führe ich Fausthiebe, aber nicht wie einer, der Lufthiebe tut, sondern ich treffe mit Schlägen meinen Leib und unterjoche ihn, damit ich nicht, nachdem ich anderen gepredigt habe, selbst unbewährt erfunden werde" (1 Kor 9, 26 f.). Ähnlich ist auch Phil 3, 11 Paulus dies Gelangen zur Totenauferstehung kein sicheres Gut. Darum gilt es, das Heil mit Furcht und Zittern zu wirken (Phil 2, 12). Es ist immerhin möglich, daß man vergeblich geglaubt hat (1 Kor 15, 2: *ἐκτὸς εἰ μὴ εἰκῇ ἐπιστεύσατε*), und daß Paulus sich vergeblich um seine Gemeinden gemüht hat (Phil 2, 16; vgl. auch Kol 1, 23; Röm 11, 22).

Wir sehen also, daß bei allem Heilsoptimismus Paulus ein Nichtbestehen der Christen im Gericht und die Teilnahme am Schicksal der Verworfenen für möglich hält. Nirgendwo fanden wir eine Stelle, wonach den Christen das Heil garantiert erschien,

[125] Dafür, daß dies die Regel sei, läßt sich nicht Röm 8, 30 anführen, wo die Verherrlichung mit der Rechtfertigung verbunden erscheint. Wenn auch der Aorist an unserer Stelle wohl an Stelle eines Futurums stehen kann, so ist darauf doch in diesem Zusammenhang kein Wert zu legen, da er dann doch immerhin die unerschütterliche Gewißheit zum Ausdruck bringt. Vgl. Lietzmann, Römerbrief 45. Aber was entscheidend gegen eine allgemeine Auffassung spricht, ist, daß es sich um eine durchaus prädestinatianische Stelle handelt. Vgl. Jülicher, Römerbrief 284 ff.; bes. Kühl, Römerbrief 305 f.

[126] Röm 2, 13; 1 Kor 4, 4; Gal 2, 17 (?). Vgl. Joh. Weiß, Urchristentum 420 f.

[127] Vgl. Lietzmann, Korintherbriefe 119.

weshalb wir auch nicht eine unlösbare Antinomie zweier verschiedener Anschauungsreihen zu konstatieren vermögen [128].

5. Das Gericht über die Nichtchristen.

Wie aber denkt sich Paulus das Gericht über die Nichtchristen? Kann das Urteil für sie nur auf Tod und Verderben lauten, oder besteht doch auch für sie noch die Hoffnung auf Rettung? Die Antwort darauf ist schwer in Pauli Briefen zu finden. Sind diese doch keine lehrhaften Schriften, die systematisch jeden Punkt behandeln, sondern Schreiben mit durchaus seelsorglichen Zwecken. So ist es erklärlich, daß er nie direkt diese Frage behandelt [129]. Vielleicht aber lassen gelegentliche Andeutungen doch einen Schluß auf seine Gedanken zu dieser Frage zu.

Zunächst ist es wichtig zu bemerken, daß Paulus, wenn er von der Verwerfung der Nichtchristen redet, diese in Zusammenhang setzt mit der Abweisung des Evangeliums (2 Thess 1, 8; 2, 10; 2 Kor 2, 15 f.; auch 1 Kor 1, 18; 2 Kor 4, 3 liegt dieser Gedanke wohl eingeschlossen) [130]. Solchen, die sich gegen das Evangelium entschieden haben, ist eben die Verkündigung der frohen Botschaft ein „Geruch vom Tode zum Tode" geworden (2 Kor 2, 16). Wie aber ist es mit denen, die keine Gelegenheit hatten, zum Evangelium Stellung zu nehmen? Sind diese alle ohne weiteres der Verdammung anheimgegeben? Man behauptet es [131]. Namentlich soll Röm 8, 30 dies bezeugen [132]: „die er vorausbestimmt hat, die hat er berufen, und die er berufen hat, die hat er auch gerecht gemacht, und die er gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht". Zwar sind hier Vorausbestimmung und Berufung miteinander in Zusammenhang gebracht, aber der Kontext zeigt, daß Paulus von Christen redet, allgemein von der Menschheit zu reden liegt hier gar nicht in seiner Absicht. Es ist

---

[128] Gegen Pfleiderer, Urchristentum I 320 f.; Holtzmann, Theologie II 222 f.; Wernle, Christ und Sünde 97. Zum Ganzen vgl. noch B. Weiß, Theologie 395 f.; Titius, Paulinismus 144 ff. Richtig kann auch Teichmann, Auferstehung 82, und Johne, Prinzipien, verstanden werden, nach denen die Christen, sofern sie nur πνεῦμα haben, gerettet werden, denn ein vollständig sündiges Leben vereinbart sich nicht mit dem Besitz des πνεῦμα: „Wer aber den Geist Christi nicht hat, der ist nicht sein", so ist ein solcher eigentlich kein Christ mehr. In diesem Sinne kann man wohl sagen, daß es kein Verdammungsurteil über Christen gibt (vgl. Röm 8).

[129] Vgl. auch Kennedy, Last Things 307.

[130] Ubbink, a. a. O. 140. Vgl. auch Kennedy, Last Things 307.

[131] Z. B. Emery, L'eschatologie 447; Jülicher, Römerbrief 285 f.; Lietzmann, 2 Kor 199.

[132] Jülicher, Römerbrief 308 f.

nun methodisch verkehrt, aus einer solchen Stelle eine Ansicht des Apostels über unsere Frage herauszuholen.

Wir sahen oben[133], welch große Bedeutung Paulus dem Glauben, dem Geistbesitz und der Gemeinschaft mit Christus für das ewige Heil beimaß, aber als conditio sine qua non erschienen sie an keiner Stelle, wenigstens nicht in dem Sinne, daß Paulus damit bewußt das Heil der vorchristlichen Generation ausschließen wollte. Daß auch Nichtchristen für Paulus nicht gänzlich vom Heile ausgeschlossen waren, ergibt sich zunächst bezüglich der alttestamentlichen Patriarchen und Propheten. Oder sollte Paulus wirklich geglaubt haben, daß ein Abraham, ein Moses, ein Isaias u. a. vom messianischen Heil ausgeschlossen seien? Gal 3, 8; 3, 14 ff. und Röm 4, 13 ff. schließen eine solche Annahme bezüglich Abrahams aus. Wie könnte sonst z. B. Röm 4, 10 Abraham „unser aller Vater" genannt werden? Aber auch das Schicksal der übrigen alttestamentlichen Frommen wird er sich schwerlich als Verwerfung gedacht haben. Seine rabbinische Exegese vermag ihm hier über manche Schwierigkeit hinwegzuhelfen. Wirkte doch Christus auch bereits im Volke des AT. Die Juden in der Wüste tranken aus einem Felsen, der ihnen folgte, einen pneumatischen Trank. Dieser Felsen aber war Christus (1 Kor 10, 4). Einige haben damals Christus versucht und wurden daher von den Schlangen zugrunde gerichtet (1 Kor 10, 9)[134]. Es war also auch damals schon eine Stellungnahme zu Christus möglich. Wenn der Apostel nun beim Heile von den *οἱ τοῦ Χριστοῦ* (1 Kor 15) und von denen „in Christus" redet, so ist es durchaus nicht außerhalb der Konsequenz der paulinischen Gedanken, daß er auch die alttestamentlichen Frommen darunter mit verstand. Eine absolut sichere Entscheidung ist allerdings nicht zu treffen.

Wenn so für die Juden sich die Möglichkeit einer Rettung im Gericht zu bieten scheint, so kann dieser Weg für Heiden nicht ausgeschlosssn sein, denn in Gottes Gericht gilt kein Ansehen der Person. „Wer ohne das Gesetz gesündigt hat, wird ohne das Gesetz zugrunde gehen, und wer immer unter dem Gesetz gesündigt hat, wird durch das Gesetz gerichtet werden" (Röm 2, 12). Sind doch auch die Heiden nicht ohne Gesetz, sondern haben sie doch ein Gesetz, das in ihre Herzen geschrieben ist (Röm 2, 15).

Weiterhin gilt, daß Gottes Gericht absolut gerecht ist. Jede Bestrafung setzt eine Schuld voraus. Selbst wenn die Heiden Gott nicht erkannten und als Gott nicht verehrten (Röm 1, 21), dann ist das ihre eigene Schuld, denn aus den geschaffenen Dingen hätten

---

133 S. 214 ff.

134 Vgl. Grimm, Über 1 Kor 15, 20—28 S. 387.

sie Gottes unsichtbare Eigenschaften, seine ewige Macht und Göttlichkeit, mit der Vernunft erkennen können (Röm 1, 19 f.). Schon hierin scheint theoretisch die Möglichkeit ausgesprochen zu sein, daß ein Heide doch eben zu dieser Gotteserkenntnis gelangt, und er wegen dieses Punktes nicht verurteilt werden kann. Ja, Paulus schreibt sogar Juden und Heiden Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit zu, wofern sie nur das Gute tun (Röm 2, 10), und er rechnet auch damit, daß die Heiden, die das Gesetz nicht haben, doch das Gesetz erfüllen und dadurch zeigen, daß das Gesetz in ihre Herzen geschrieben ist (Röm 2, 14 f.). Doch werden in diesen Versen nur theoretische Möglichkeiten behandelt. Es wäre verkehrt, wollte man darin eine tatsächliche Rettung von Heiden ausgesprochen finden. In der Praxis gilt, daß alle, Juden und Heiden, gesündigt haben, „denn vorhin bereits habe ich die Anklage erhoben, daß Juden und Griechen alle unter der Sünde stehen, wie geschrieben steht: da ist kein Gerechter, auch nicht einer, da ist keiner, der verständig ist, keiner, der Gott sucht. Alle sind abgewichen, alle zusammen sind sie untüchtig geworden. Da ist keiner, der das Gute tut, auch nicht ein einziger. Ein geöffnetes Grab ist ihr Schlund, mit ihren Zungen betrogen sie, Schlangengift ist unter ihren Lippen. Ihr Mund ist voll Fluch und Bitterkeit, schnell sind ihre Füße, Blut zu vergießen, Verwüstung und Jammer ist auf ihren Wegen, und den Weg des Friedens haben sie nicht erkannt, da ist keine Furcht Gottes vor ihren Augen. Nun wissen wir aber, daß die Aussprüche des Gesetzes sich auf das Volk des Gesetzes beziehen, damit jeder Mund gestopft werde, und die ganze Welt pflichtig werde vor Gott“ (Röm 3, 9—20), „denn es ist kein Unterschied, sie haben ja alle gesündigt und entbehren der Herrlichkeit Gottes“ (Röm 3, 22). Ja, der Mensch ist einfach ohnmächtig, das Gute zu tun. Zweifellos will Paulus jeden nichtchristlichen Menschen schildern, wenn er schreibt: „Das Wollen des Guten kommt bei mir allerdings zustande, aber nicht das Vollbringen, denn nicht das Gute, das ich will, tue ich, sondern das Schlechte, das ich nicht will, vollbringe ich“ (Röm 7, 18 f.). Und doch folgert Paulus aus dieser allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen nicht eine allgemeine Verdammung. Das widerspricht dem göttlichen Liebeswillen, so hat denn Gott in der vorchristlichen Menschheit auf eine Erweisung seiner Gerechtigkeit verzichtet [135], es war eine Periode der Geduld (Röm 3, 26: *ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ*), in der Gott die Sünden vorbeiließ (*διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων*); d. h. er ließ die Sünden geschehen, ohne daß er seine strafende Gerechtigkeit dafür aus-

[135] Vgl. Johne, Prinzipien 5.

wirken ließ[136]. Doch mußte seiner Gerechtigkeit genuggetan werden, so verlangte er denn ein Sühnopfer im Tode seines Sohnes, wegen der Nachlassung der vorherbegangenen Sünden (Röm 3, 25)[137]. Das ist wahrlich nicht eine Auffassung, die auf eine glatte Verdammung der vorchristlichen Menschheit schließen läßt. Vielmehr tritt uns hier eine ausgesprochene Milde und ein großer Optimismus entgegen. Gottes Gnade übertrifft bei weitem der Menschen Sünden, „als aber die Sünde voll war, da war die Gnade übervoll“ (Röm 5, 20). Das muß aber auch von den Menschen nach Christus gelten, die zum Evangelium keine Stellung nehmen konnten. Oder sollte wirklich nach Christi Erlösungstod der Weg zum Heile für diese schwieriger sein! Kennt Paulus vielleicht eine Zuwendung des Heils an die Nichtchristen in der Unterwelt? Berichten seine Briefe vielleicht über eine Höllenfahrt Christi und eine Bekehrungspredigt im Hades?

Es ist schwer, aus Pauli Briefen eine Kenntnis von der Höllenfahrt nachzuweisen[138]. Die Hauptstelle, die immer wieder herangezogen wird, ist Eph 4, 8 ff.: *διὸ λέγει· »ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, καὶ ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις«. τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ κατέβη [πρῶτον] εἰς τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς; ὁ καταβὰς αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν σὐρανῶν, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα.* „Darum heißt es: »er fuhr hinauf zur Höhe und erbeutete Gefangene, Gaben gab er den Menschen«. »Aufgefahren« — was heißt das anderes, als daß er auch hinabfuhr zu den niederen Teilen der Erde? Der hinabfuhr, der ist es auch, der emporstieg über alle Himmel, auf daß er alles erfülle.“

[136] Dies liegt vor allem in Röm 3, 25 ausgesprochen. *πάρεσις*, welches nur an dieser Stelle im NT vorkommt, ist nicht gleich *ἄφεσις*, es ist kein eigentliches Nachlassen, sondern nur ein Vorbeilassen, ein gnädiges Übersehen. Vgl. Schäfer, Römerbrief, 1891, 138 f.: „Die Langmut Gottes hat die Sünden in der vorchristlichen Zeit vorbeigelassen d. h. also nicht mit dem ewigen Tode bestraft.“ Lietzmann, Römerbrief 20, sieht nicht diesen Unterschied zwischen *ἄφεσις* und *πάρεσις*. Vgl. dagegen Kühl, Römerbrief 116 f.; Cremer-Kögel, Wörterbuch 514.

[137] Vgl. auch Weinel, Theol.[3] 283. Im einzelnen gehen die Ansichten über diese Stelle auseinander. Vgl. dazu die Kommentare z. St.

[138] Aus der reichen Literatur über die Höllenfahrt seien genannt: Gschwind, Die Niederfahrt Christi in die Unterwelt, Münster 1911; Carl Clemen, Niedergefahren zu den Toten, Gießen 1900. In beiden Werken reichliche weitere Literaturangaben. Ältere Literatur siehe auch bei Atzberger, Eschatologie 253 A. 1. Daselbst Anhaltspunkte zum Auffinden weiterer. Von Neuereren vgl. Bousset, Kyrios-Christos[2] 26 ff., der vor allem eine mythologische Auffassung propagiert. Gegen ihn Carl Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern, Exkurs II. Der Descensus ad inferos in der alten Kirche 453—576. Dagegen wieder Bousset, Zur Hadesfahrt Christi in: ZntW XIX (1919/20) 50—66, der in allen wesentlichen Punkten seine Ansicht aufrecht erhält.

Textkritisch ist zu bemerken, daß D* E F G die Altlateiner und die syrische Peschitho μέρη auslassen. Die Ursprünglichkeit von πρῶτον ist nicht sicher nachzuweisen. Es wird ausgelassen von ℵ* A C* D E F G, anderen Majuskeln und den Altlateinern. Es sind zum Teil dieselben Zeugen, die auch das μέρη auslassen, nur die Peschitho fehlt, weitere Zeugen treten dazu. Beide Varianten scheinen insofern miteinander in Verbindung zu stehen, als sie eine Deutung auf die Hadesfahrt näher legen als die andere Lesart.

Ich möchte nicht noch einmal alle Probleme dieser schon so viel behandelten Stelle aufrollen[139], sondern nur meine Ansicht dahin ausdrücken, daß mir auf Grund des Zusammenhangs eine Deutung auf die Hadesfahrt nicht das Richtige zu treffen scheint. Vielmehr möchte ich das κατέβη von der Inkarnation verstehen und in V. 8 an die Besiegung der Geisterwelt durch den Kreuzestod Christi denken[140]. (Vgl. Kol 2,15; Eph 1,21 f.; 2,16; Phil 2,8—10.) Noch weniger als an dieser Stelle ist dann etwa Röm 10,6; Kol 2,15; Eph 4,9; Phil 2,5 ff. an die Höllenfahrt zu denken[141]. Bousset[142] findet in der urchristlichen Lehre von der Hadesfahrt zwei Vorstellungsreihen, eine mehr geistige Vorstellung von einer Predigt Christi im Hades, die aber als „ein von des Gedankens Blässe angekränkeltes Theologumenon“ nicht die ursprüngliche gewesen sein könne, und eine populäre Anschauung von „einem wirklichen Kampf des Lebensfürsten mit den Fürsten (und den Mächten) der Unterwelt und des Todes“[143]. Diese von einem Mythos von einem kämpfenden Heros oder Gott beeinflußte Anschauung läge auch Eph 4,8 f. vor[144]. Auf den Einwand von Karl Schmidt[145] hin, daß der Teufel als Fürst der Unterwelt im damaligen Judentum nicht bekannt sei, sondern als in der Luft hausend gedacht sei, stellt er — ohne allerdings dies zuzugeben[146] — eine andere Hypothese auf. Er rechnet mit der

---

[139] Ich verweise hier auf die Darstellung der verschiedenen Ansichten bei Gschwind, a. a. O. 167 ff., der sich selbst gegen die Höllenfahrt ausspricht und bei Clemen, Niedergefahren 162 ff., der für eine Höllenfahrt eintritt.

[140] Nach einer weitverbreiteten Auffassung, deren Vertreter siehe bei Gschwind, a. a. O. 167 ff. Vgl. auch Dibelius, Geisterwelt 162 f.

[141] Ubbink, Het eeuvige leven 141 f.

[142] Bousset, Kyrios Christos 26 ff.. Ders., Zur Hadesfahrt Christi 50 ff.

[143] Ders., Kyrios Christos 28.

[144] Bousset, Kyrios Christos 30.

[145] Gespräche Jesu 547 ff.

[146] Zur Hadesfahrt Christi 60 f. meint er nun, es könne dann die Figur des Hades und des Thanatos für einen Kampf in Frage kommen oder auch Beliar, der nicht einfach mit dem Satan zu identifizieren sei.

Möglichkeit, daß man bereits in vorchristlicher Zeit den Hades in die überirdischen Räume verlegt habe, und daß der vorchristliche Mythos von der Hadesfahrt bereits in dem Abstieg eines Erlöserheros durch die verschiedenen Himmelsetagen umgedeutet werden konnte. Den Beweis dafür glaubt er in 1 Kor 2, 6—8 und Kol 2, 14 f. zu finden [147]. Damit hat er zwar seinen Mythos beibehalten, aber die Hadesfahrt als solche aufgegeben.

Wenn wir nun auch bei Paulus keine direkten Zeugnisse für die Hadesfahrt finden, so wird sie ihm doch schwerlich unbekannt gewesen sein. Ich halte nämlich die neuerdings vertretene Auffassung [148] für durchaus berechtigt, daß die Höllenfahrt Jesu ein Postulat der jüdischen Lehre vom Zwischenzustand ist. Wie die Seelen der verstorbenen Menschen in die Scheol hinabfuhren, so mußte auch Christi Seele diesen Weg antreten. Hatte er doch neben seiner göttlichen Natur eine vollständige menschliche. War er doch in allem uns gleich geworden außer in der Sünde. Was ihn von den anderen Seelen der Scheol unterscheidet, ist, daß er nach kurzem Aufenthalt wieder zum Leben erweckt wird, und in den Himmel aufgefahren, zur Rechten Gottes sitzt. Wir könnten nun diesen Weg weiter verfolgen und aus der urchristlichen Anschauung von der Hadesfahrt einen Rückschluß auf Pauli Ansicht machen. Doch wird die Erlaubtheit einer solchen Methode immer noch bestritten, und wir wollen uns auf Pauli Briefe als Quellen beschränken. Es ist auch übrigens nicht leicht, die urchristliche Anschauung in diesem Punkt festzustellen [149]. Die kirchliche Tra-

---

[147] Zur Hadesfahrt Christi 63 ff.

[148] Vgl. bes. Gschwind, a. a. O. 146 ff. Siehe das zusammenfassende Ergebnis 157 u. 174. Ihm schließt sich an Schmidt, Gespräche Jesu 455 ff.

[149] Es handelt sich hier vor allem um die Auffassung der so schwierigen Stellen 1 Petr 3, 18 f. u. 4, 6. Die mannigfachen Erklärungsversuche siehe bei Gschwind, Niederfahrt 14—24. Indessen stimme ich seinem Ergebnis keineswegs zu, daß bei aller Unklarheit im einzelnen doch so viel sicher sei, daß diese Stellen mit der Hadesfahrt nichts zu tun hätten. Z. B. halte ich den Beweis, daß *νεκροί* nicht die Toten, sondern die Gottlosen bezeichne (S. 24—42) keineswegs für erbracht. Vgl. dagegen auch oben S. 229. Auch für die Frage nach der Hadesfahrt bleibt diese Stelle noch ein Problem. Den vorzüglichen Ausführungen von Gschwind, a. a. O. 185 ff., kann ich nur zustimmen und glaube mit ihm in Mt 27, 52—53 ein Zeugnis für die Heilstätigkeit Jesu in der Unterwelt an den alttestamentlichen Gerechten zu haben. Damit spreche ich mich gegen Schmidt, Gespräche Jesu, aus, der meint, die Höllenfahrt als solche sei zwar allgemein im Urchristentum bekannt gewesen, aber über eine besondere Tätigkeit Jesu während des Aufenthaltes wüßten die ältesten Zeugnisse nichts. Der Anstoß zu solchen Reflexionen sei erst dadurch gegeben, daß das Christentum, speziell das Heidenchristentum, das Erbe des Judentums in seinen Besitz nahm, als man die Schriften der Juden zum Weissagungsbuch für die Christen gemacht habe. Da erst habe

dition verbindet damit einheitlich — abgesehen von den Gnostikern — die Zuwendung des Heils an alttestamentliche Gerechte[150]. Ich glaube auch mit Gschwind[151], daß Mt 27, 52f. bereits dafür als Zeugnis anzuführen ist. Ja ,die Beziehung auf die alttestamentlichen Gerechten legt es nahe, daß auch dem hl. Paulus diese Ansicht bekannt gewesen sein dürfte. Doch müssen wir auf Grund der paulinischen Quellen mit einem non liquet antworten. Das können wir indessen doch sagen, daß derartige Anschauungen nicht im Widerspruch mit der paulinischen Gedankenwelt stehen.

VI. Das Gericht über den Kosmos und die Engelwelt.

Wir sahen bereits oben[152], daß das Gericht in seiner Universalität sich nicht nur über die Menschen, sondern auch über den gesamten Kosmos und die Engel erstrecken wird. *Κόσμος* bezeichnet bei Paulus vor allem[153] die gegenwärtige Weltzeit und wird in diesem Sinn mit *αἰών* promiscue gebraucht[154]. Was diese Welt charakterisiert, ist ihre völlige Verderbnis. Sie ist völlig gottfeindlich[155]. Wie ist dies auch anders möglich, da sie vollständig unter der Herrschaft gottfeindlicher Mächte steht[156]. Paulus kennt einen *ἄρχων* und *ἄρχοντες* dieses *αἰών*[157]. Die Herrscher dieser Welt sind es, die den Herrn gekreuzigt haben (1 Kor 2, 6—8). Paulus meint mit diesen *ἄρχοντες* nicht irdische Machthaber oder

---

man Interesse an den alttestamentlichen Gerechten gehabt. S. 464 f. Die Tatsache an sich mag stimmen. Nur nahm nicht eine spätere Zeit des Christentums erst Interesse am AT, sondern die allerersten Christen, die anfänglich sogar noch mit der jüdischen Gemeinde in Verbindung blieben.

150 Vgl. Schmidt, Gespräche 465 ff. und das zusammenfassende Urteil 546 f.; Gschwind, Niederfahrt 199 ff.

151 A. a. O. 185 ff.

152 S. 210 f.

153 Über die verschiedenen Bedeutungen von *κόσμος* vgl. die Zusammenstellung bei Joh. Weiß, Urchristentum 465.

154 Tillmann, Wiederkunft 25 f.

155 Vgl. Tillmann, Wiederkunft 28 ff.

156 Wie sehr die ganze damalige Welt unter dem Druck litt, diesen dämonischen Wesen ausgesetzt zu sein, vermögen wir uns gar nicht stark genug vorzustellen. Diese Furcht vor den Dämonen bildete einen außerordentlich wichtigen Faktor der religiösen Stimmung der antiken Welt. Wie sehr auch das palästinensische Judentum darunter litt, dafür reden die vielen Dämonenaustreibungen, von denen uns die Evangelien berichten, eine deutliche Sprache. Ja, dieses Brechen der Macht der dämonischen Geister erwartete man als ein Heilsgut der messianischen Zeit. Vgl. Messel, Einheitl. der jüd. Eschatologie 163 f.

157 Ich kann mich in diesem Abschnitt sehr kurz fassen, da ich auf die entsprechenden Darstellungen verweisen kann bei Kurze, Engels- und Teufelsglaube; Dibelius, Geisterwelt; Everling, Paulinische Angelologie und Dämonologie. Vgl. auch Tillmann, Wiederkunft 22—46.

sonstige Menschen, sondern die Prädikate passen nur für geistige, dämonische Wesen[158]. Ja, es gibt sogar einen Gott dieses Aeon (*θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου*, 2 Kor 4, 4), der den Sinn der Ungläubigen verblendet, daß sie das Evangelium nicht annehmen (2 Kor 4,3f.). Offenbar ist hiermit der Satan gemeint[159]. Vielleicht sind auch Gal 4, 9 und Kol 2, 8. 20 unter den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* Geisteswesen, Erdgeister zu verstehen[160]. *Ἀλλὰ τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς· νῦν δὲ γνόντες θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ, πῶς ἐπιστρέφετε πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε;* Kol 2, 8: *Βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν.* Gal 4, 8—10: „Damals jedoch dientet ihr, da ihr Gott noch nicht kanntet, den Göttern, die in Wirklichkeit nicht sind. Wie aber kehrt ihr jetzt, wo ihr Gott kennt oder vielmehr von Gott erkannt seid, wieder zurück zu den schwachen und armen Elementen, denen ihr wieder von neuem dienen wollt?“ Kol 2, 8: „Sehet zu, daß euch niemand durch die einen leeren Betrug darstellende Weisheitslehre fange, die sich auf Menschenüberlieferung, auf die Elemente der Welt und nicht auf Christus gründet.“ Kol 2, 20: *Εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε.* „Wenn ihr mit Christus den Elementen der Welt abgestorben seid, was laßt ihr euch da Vorschriften machen, als wenn ihr noch in ihr lebtet?“

Wie der Zusammenhang zeigt, kann es sich nur um Christus feindliche Geistwesen handeln. Es sind dann wohl jene Erdgeister, welche die Welt regieren. Wenn nun Paulus von einem Gericht über den Kosmos redet, so ist vor allem auch an den Gott dieser Welt und ihre Herrscher zu denken.

---

[158] Gegen Kurze, Engels- und Teufelsglaube 75 ff. u. v. a., mit Dibelius, Geisterwelt 88f.; Everling, a. a. O. 11ff.; Tillmann, Wiederkunft 31 f. u. v. a.

[159] Vgl. Kurze, a. a. O. 74; Dibelius, Geisterwelt 63 ff., bes. 66; Everling, a. a. O. 49 f.

[160] Die Frage nach den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* ist schon viel behandelt. Vgl. die Literaturangaben bei Tillmann, Wiederkunft 34 A. 2. Weitere Literatur bei Pieper, Missionspredigt 109 f. Die Beziehung auf Geistwesen ist keineswegs allgemein angenommen. Es sprechen sich dafür aus u. a. Tillmann, Wiederkunft 34 ff.; Dibelius, Geisterwelt 78 ff.; Everling, a. a. O. 65 ff. Daselbst bisherige Ansichten. Pieper, Missionspredigt 109. Gegen diese Auffassung vgl. bes. die von Kurze, Engels- und Teufelsglaube 132 ff., aufgestellten Bedenken. Auch Lagrange, M. J., Saint Paul Epitre aux Galates, Paris 1918, spricht sich gegen diese Auffassung aus. Er denkt an elementare Gebote nach B Z 1921, 375. Über die verschiedenen Ansichten vgl. auch die kurze Skizzierung bei Kurze, a. a. O. 130.

Unter *ἄγγελοι* sind bei Paulus nicht immer gute Engel zu verstehen, wenn auch vor allem mit diesem Wort dieselben bezeichnet sind, sondern es können auch böse gemeint sein[161]. Deshalb brauchen wir an sich das Gericht nicht auf die bösen Engel zu beschränken, wir erkannten aber bereits[162] diese Beschränkung als angebracht, und tatsächlich finden wir in den paulinischen Briefen — abgesehen von 1 Kor 6, 3 — nur Stellen, die auf ein Gericht über diese gottfeindlichen Mächte bezogen werden können.

Diese gottwidrigen Mächte erscheinen aber nicht nur als Beherrscher dieser Welt, sondern Paulus kennt gleichsam ein ganzes Heer dieser dämonischen Wesen, die wieder untereinander verschieden sind. Er kennt unter ihnen *ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι καὶ δυνάμεις* (1 Kor 15, 24; Röm 8, 38; Eph 1, 21; 3 10; 6, 12; Kol 1, 16; 2,10; 2, 15), *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους [τοῦ αἰῶνος] τούτου* und *πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* (Eph 6, 12). Namentlich treten die Wesen in den Gefangenschaftsbriefen hervor[163]. Sie sind es auch, die hinter dem Heidentum stehen, und die Opfer, die man den Göttern darbringt, kommen den Dämonen zugute (1 Kor 10, 19 f.)[164]. Indessen scheint Paulus nicht, wie es wohl im Judentum seiner Zeit bekannt war[165], die heidnischen Götter direkt für Dämonen gehalten zu haben. Sie hatten für ihn keine Existenz (1 Kor 8, 4; 10, 19)[166].

Durch seinen Kreuzestod hatte Christus nun schon die Macht der Dämonen gebrochen. Von Ewigkeit her war dies von Gott beschlossen worden, den Dämonen aber war dieser Plan verborgen, und so wirkten sie selbst zu ihrem Unheil, indem sie den Herrn der Herrlichkeit kreuzigten (1 Kor 2, 6—8; vgl. Kol 1, 26 bes. Kol 2, 15)[167]. Doch ist damit ihre Macht noch nicht völlig gebrochen. Zunächst tritt diese Wirkung des Todes Jesu nur innerhalb der Gemeinde hervor[168], der übrigen Welt noch verborgen. Aber auch selbst in die Gemeinde hinein können die Geister der Finsternis noch wirken. Noch erscheint der Satan als Versucher der Gemeinde (2 Kor 11, 2 f.; 2, 10—11; vgl. 1 Thess 3, 5; Eph 4, 27;

---

161 Vgl. Kurze, a. a. O. 7 ff.

162 Oben S. 208 ff.

163 Vgl. Kurze, a. a. O. 86—121; Dibelius, Geisterwelt 125—175.

164 Vgl. Kurze, a. a. O. 64 ff.; Dibelius, Geisterwelt 67 ff.; Everling, a. a. O. 127 f.

165 Vgl. Ps. 95 (96), 5 „ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια“ nach Everling, a. a. O. 28. Vgl. Messel, Einheitlichkeit 163 ff.

166 Kurze, a. a. O. 122—124.

167 Vgl. Dibelius, Geisterwelt 88 ff. 134 f.

168 Vgl. Dibelius, Geisterwelt 109 ff.; vgl. auch die kurze Darstellung von Müller, Das Reich Gottes u. d. Dämonen 5—8.

6, 12 u. ö.)[169], als deren Feind (Röm 16, 20), der auch den Apostel noch hindert, zu seinen Gemeinden zu gehen (1 Thess 2, 18). Klar tritt diese Bedeutung der Dämonen auch noch im Christenleben Eph 6, 10—12 hervor: „Werdet stark im Herrn und in der Kraft seiner Stärke; ziehet die Waffenrüstung Gottes an, daß ihr euch halten könnt gegen des Teufels Schliche. Denn unser Kampf geht nicht gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Mächte, gegen die Gewalten, gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen die Geister der Bosheit in den Himmeln." Aber dereinst wird ihre Macht vollständig gebrochen werden, denn so lange muß Christus herrschen, bis er alle Feinde unter den Schemel seiner Füße gelegt hat (1 Kor 15, 25). Dieser Endsieg über die Dämonen gehört zu den eschatologischen Ereignissen; mit jenem Endsieg gibt Christus seine Herrschaft an den Vater zurück, wenn er nämlich vernichtet hat jegliche Herrschaft, jegliche Macht und jegliche Kraft" (1 Kor 15, 24).

Um nun das Gericht über die Dämonen richtig verstehen zu können, müssen wir bedenken, daß nach jüdischer und frühchristlicher Anschauung nicht das Totenreich und die Hölle das eigentliche Gebiet der Dämonen sind[170]. Nach dem Judentum wurde der Satan infolge einer Empörung vom Himmel gestürzt und hat nun zwischen Himmel und Erde sein Reich aufgeschlagen. Von dort aus übt er seine Macht über die Erde, vor allem über die Menschen aus. Mit den Toten in der Scheol hat der Satan nichts zu tun. Auch in den Evangelien treten uns diese Anschauungen entgegen. Auch dort werden die Dämonen mit der Welt, mit der lebenden Menschheit in Verbindung gebracht, nicht mit den Toten[171]. Daß auch Jesus selbst nicht an eine Unterweltsherrschaft des Satans dachte, zeigt Lk 10, 18, wo Jesus im Anschluß an die Dämonenaustreibungen seiner Jünger sagt: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen." Noch nicht ist der Satan in die Hölle gestürzt, denn das ewige Feuer ist erst dem Satan und seinen Engeln bereitet (Mt 25, 41)[172]. Auch Paulus vertritt diese Anschauungen. Wir sahen bereits deutlich, daß das Wirkungsfeld der Dämonen die Erde mit der Menschheit ist. Ihr Sitz ist die Luft (Eph 2, 2). Eph 6, 12 redet er sogar von den „Gei-

---

169 Vgl. Dibelius, Geisterwelt 48—54.

170 Vgl. Schmidt, Gespräche 548 ff. Vgl. die angeführten Stellen bei Kurze, a. a. O. 87 A. 4; Dibelius, Geisterwelt 156 f. Ders., Brief an die Kolosser, Eph. u. Philem. 102.

171 Daß im AT schon der Hades in die überirdischen Räume verlegt sei, kann ich auf Grund der Andeutungen von Bousset, Zur Hadesfahrt Christi 63 f., nicht annehmen.

172 Vorstehende Ausführungen im engen Anschluß an Schmidt, Gespräche Jesu 548 ff.

stern der Bosheit in den Himmeln“ (*τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*)[173]. Offenbar spielt hier die Vorstellung von mehreren Himmeln hinein[174], von denen die untersten von bösen Geistern bewohnt sind[175].

So verstehen wir, wie auch am Ende der Tage noch ein Gericht über den Kosmos und die Dämonen ergehen kann. Es findet zugleich mit dem Gericht über die sündige Menschheit statt (1 Kor 11, 32).

Wie denkt sich Paulus nun dieses Gericht über die Dämonen? Paulus schildert ihr Schicksal als ein *καταργεῖν* (1 Kor 2, 6 und 15, 24). An sich kann das Wort sowohl „außer Wirksamkeit setzen“ bedeuten, als auch „aufhören machen, vernichten“ Der Zusammenhang muß demnach jeweils über die Bedeutung entscheiden. Nun wird 1 Kor 15, 24 f. der Satz *ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν* damit begründet, daß Christus herrschen müsse. „*ἄχρις οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ.*“ Es wird also hier *καταργεῖν* in gleichem Sinne gebraucht wie „unter seine Füße legen“. Dieser letzte Ausdruck aber bezeichnet nicht eine Vernichtung, sondern eine Unterwerfung der Feinde. So werden wir auch hier an keine Vernichtung der *ἀρχαί, ἐξουσίαι* und *δυνάμεις* zu denken haben, sondern an ihre Unterwerfung durch Christus; ihre Macht wird gebrochen[176]. 1 Kor 2, 6 ermöglicht der Zusammenhang keine Entscheidung. Da wir aber sonst nirgendwo in Pauli Briefen die Ansicht von einer Vernichtung der Dämonen finden, werden wir auch an dieser Stelle dem Worte *καταργεῖν* nicht diese Bedeutung zuschreiben dürfen, sondern es gleichfalls in dem Sinne von „machtlos machen“ zu fassen haben. Dieses Gericht über die Herrschaften, Mächte und Kräfte wird unter dem Bilde eines Kampfes gezeichnet. Darauf deuten klar die Ausdrücke *ἐχθροί, τιθέναι ὑπὸ τοὺς πόδας* und *καταργεῖν*. Im Kampf wird Christus dieser Mächte Herr, die Christen nehmen an ihm teil. Ob Paulus sich diesen Kampf von längerer Dauer gedacht hat, werden wir bei der Frage nach dem Zwischenreich

---

[173] Gegen Kurze, a. a. O. 87 u. 90 f., der meint, die Hölle sei der eigentliche Wohnort der bösen Geister, die Luft nur der Ort ihrer Wirksamkeit. „Es bleibt ihnen bis zu ihrer endgültigen Unterwerfung am Ende der Welt (vgl. 1 Kor 6, 3) eine gewisse Bewegungsfreiheit.“ Ich meine, das hieße heutige Anschauungen in den Text hineintragen. Die bösen Geister lebten nach den uns bekannten Texten eben nicht in der Hölle. S. 94 A. 2 scheint Kurze indessen unsere Auffassung zu vertreten.

[174] Auch Paulus kennt die Vorstellung von mehreren Himmeln. Vgl. 1 Thess 1, 10; 2 Kor 13, 2; Eph 3, 15; 4, 10; 6, 9; Kol 1, 5. 6.

[175] Siehe die Belege S. 244 A. 170.

[176] Joh. Weiß, Das Urchristentum 408 A. 1, meint, das Wort *καταργεῖν* bedeutet „zur Untätigkeit bringen“, „unwirksam machen“. Unser modernes „ausschalten“ ist dafür eine treffende Umschreibung.

sehen. Als ein einfaches Brechen der Macht schildert uns Paulus das Schicksal dieser dämonischen Mächte. Von einem Hinabsteigen derselben in die Hölle berichtet er nicht, und doch wäre es auch hier wieder übereilt, von einem Schweigen auf ein Nichtwissen zu schließen. Es ist zu beachten, daß beide Stellen über dieses Schicksal der dämonischen Wesen dem ersten Korintherbrief entnommen waren. In den Gefangenschaftsbriefen scheint sich die Frage ein wenig verschoben zu haben. Hier wird das Erlösungswerk Christi in ganz umfassender Weise geschildert. In die versöhnende Wirkung des Kreuzestodes Christi scheint auch hier der gesamte Kosmos einbezogen (Eph 1, 10 f.; Kol 1, 18—21). Es fragt sich, ob auch die Dämonen daran teilhaben. Zunächst stellen wir fest, daß auch hier noch die Mächte böse und den Christen feindlich sind (Eph 2, 1 f.; 4, 8 f.; 6, 12; Kol 2, 15) und keineswegs als versöhnt erscheinen [177]. Zur weiteren Beantwortung dieser Frage müssen wir von der Beziehung der Erlösung zur Geisterwelt ausgehen. Es ist hier die wichtige und schwierige Stelle Kol 1, 18—21 zu erörtern. *καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας· ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων, ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* „Und er ist das Haupt des Leibes der Kirche, er ist der Anfang der Erstgeborene von den Toten, damit er in allem der Erste wäre. Denn in ihm beschloß die ganze Gottesfülle zu wohnen und durch ihn alles auf ihn hin zu versöhnen, nach dem der Friedensschluß durch sein Kreuzesblut zustande gekommen war, sei es, was auf Erden, sei es, was im Himmel ist“ [178].

Christi Kreuzestod hat also versöhnende Kraft nicht nur für das, was auf Erden, sondern auch für das, was im Himmel ist. Was mit der Versöhnung dessen, was im Himmel ist, gemeint ist, ist sehr schwer zu sagen. Kurze [179] denkt an die guten Engel, doch scheint mir seine Auffassung sehr künstlich. Ich weiß nicht, wie er das Wort *εἰρηνοποιήσας* erklären will, das doch einen vorherigen Zustand der Feindschaft vorauszusetzen scheint [180]. Diese Schwierigkeit würde wegfallen, wenn wir an böse Geister, an Dämonen denken würden, die ja ebenfalls in den Himmeln hausen (Eph 6, 12). Aber es ist doch zu gewagt, auf Grund dieser Stelle eine Versöhnung der bösen Geister mit

---

[177] Vgl. Kurze, a. a. O. 86—121.
[178] Vgl. Kurze, a. a. O. 103 ff.; Dibelius, Geisterwelt 129 ff.
[179] A. a. O. 105 ff.
[180] Vgl. Charles, Future Life 404 f., bes. 404 A. 2.

Gott durch Christus anzunehmen, zumal Paulus im folgenden Kapitel zweifellos eine andere Auffassung vertritt.

Dort erscheint der Kreuzestod Christi als ein Sieg über die Herrschaften und Mächte. Kol 2, 14—15: *ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου, προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ· ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ.* „(Gott) löschte aus den wider uns lautenden Schuldbrief der Satzungen, nahm ihn weg aus der Mitte und heftete ihn ans Kreuz, nachdem er die Mächte und Gewalten entwaffnet, stellte er sie öffentlich zur Schau, indem er in ihm (Christus) über sie triumphierte"[181] (ganz ähnlich auch Eph 4, 8). Hier ist an eine Besiegung der Mächte gedacht, nicht an eine Versöhnung[182].

So ergeht also das verurteilende Weltgericht auch über die Geister[183]. Dieses Ergebnis wäre unmöglich, wenn Paulus die *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* gelehrt hätte. Diese Frage soll uns nun sogleich beschäftigen.

VII. Die Frage nach der Apokatastasis bei Paulus.

In einem unlösbaren Gegensatz zu unserem bisherigen Ergebnis von einem doppelten Ausgang des Gerichts würde es stehen, wenn wir bei Paulus die Lehre von einer *ἀποκατάστασις πάντων* feststellen müßten. Tatsächlich wird nicht selten behauptet, Paulus habe eine schließliche Bekehrung aller gelehrt[184]. Das

---

[181] Vgl. Kurze, a. a. O. 109—111; Dibelius, Geisterwelt 138—140; Everling, a. a. O. 95 ff.

[182] Anders Dibelius, Geisterwelt 139. Er denkt an eine friedliche Unterwerfung.

[183] Vgl. Müller, Das Reich Gottes und die Dämonen 6 f. Es könnten noch mehr Stellen zu diesem Thema angeführt werden. Beachte zur Lösung von Schwierigkeiten auch die Unterscheidung, die Kurze, a. a. O. 110 u. ö., zwischen *ἐξουσίαι* usw. macht, wonach damit einmal gute, einmal böse, einmal beide Klassen der Geister zu verstehen seien.

[184] So u. a. Usteri, Paul. Lehrbegriffe 312; Kern, Die christliche Eschatologie 36 ff.; W. Grimm, Über 1 Kor 15, 20—28, S. 389 u. 396 f.; Stähelin, a. a. O. 232; Teichmann, Auferstehung 107; Beyschlag, Theologie 275—77; Pfleiderer, Paulinismus 272 f.; Schmiedel, Handkommentar 162; Brückner, Christologie 174; Lietzmann, Erster Korintherbrief 150 f.; Keller, Auferstehung 103 f.; wohl auch Holtzmann, Theologie II 228.

Die Lehre selbst nicht, aber doch deren Ansätze finden Clemen, Paulus II 112 f.; Riemann, a. a. O. 29 ff.; Georgii, Über die Eschatologie des Neuen Testaments 24 f.

Weitere Vertreter dieser Lehre bei Salmond, Immortality 630—675. Vgl. auch Atzberger, Eschatologie 380 A. 1.

läge schon in der Konsequenz der Gnadenlehre, wonach Gott den Menschen das Heil ohne eigenes Verdienst, rein geschenkweise zukommen lasse. Zudem werde diese Lehre unzweideutig an vielen Stellen ausgesprochen Solche Stellen seien 1 Kor 15, 22. 28. 42—49, bes. 49. 55; 2 Kor 5, 19; Röm 5, 12—21; 11, 25—32, bes. 26 und 32; Kol 1, 19—20; Eph 1, 9—10; Phil 2, 10—11; 1 Tim 2, 3—7; 4, 10. Diese Lehre tritt meistens auf in Verbindung mit der Annahme eines Zwischenreiches. Während der Dauer des Reiches Christi zwischen Parusie und Ende soll auch die Bekehrung aller Menschen und Geisterwesen stattfinden, woran sich dann ihre Beseligung knüpft.

Prinzipiell spricht schon der von uns klar und deutlich festgestellte doppelte Ausgang des Gerichtes gegen eine Apokatastasis. Der furchtbare Ernst, mit dem Paulus das Gericht verkündet, jene Sorge, die er selbst noch um das Heil von Christen hat, läßt eine Apokatastasis schlechthin ausgeschlossen sein. Die paulinische Prädestinationslehre wäre einfach undenkbar, wenn Paulus die Lehre von der Beseligung aller vertreten hätte [185].

Es bleibt den Anhängern der Apokatastasis nichts übrig, als eine unlösbare Antinomie zwischen diesen Anschauungen anzunehmen [186]. Es läßt sich auch nicht eine Entwickelung feststellen [187] in dem Sinn, daß Paulus in den frühesten Briefen einen dualistischen Ausgang des Weltgeschehens angenommen habe. Nein, durch alle Briefe hindurch zieht sich die Anschauung von einem doppelten Gericht [188]. Man ist sogar gezwungen, innerhalb desselben Briefes diese Widersprüche zu konstatieren und zwar in ganz kurzen Zusammenhängen [189]. Sollte Paulus sich wirklich nicht solcher Widersprüche bewußt gewesen sein? Die angeführten Stellen zwingen uns nicht zu dieser ungeheuerlichen Annahme. Es würde wertloser Ballast sein, wollten wir jede einzelne Stelle genau im Zusammenhang unter Aufzählung der verschiedenen Meinungen hier untersuchen. Vielmehr genügen einzelne Gesichtspunkte zur Widerlegung. An vielen Stellen soll das Wort

---

185 Vgl. Jülicher, Römerbrief 308 f.; Riemann, a. a. O. 29 f.; Titius, Paulinismus 74.

186 Diesen Widerspruch gestehen u. a. ein: Lietzmann, Erster Korintherbrief 150 f.; Schmiedel, Kommentar 162; Pfleiderer, Paulinismus 272 f.; Teichmann, Auferstehung 110.

187 U. a. gegen Usteri, Paulinische Lehrbegriffe 372; Beyschlag, Theologie 276 f.

188 Vgl. die Stellen oben S. 221 f.

189 Vgl. z. B. Röm 11, 20 f., wo Paulus noch von einer Verwerfung der Heidenchristen redet, und 11, 32, wo die *ἀποκατάστασις πάντων* ausgesprochen sein soll.

πάντες die Bekehrung aller beweisen (1 Kor 15, 22; Röm 5, 12—21; 11, 32; 1 Tim 2, 4; 4, 10). Jedoch gilt es nicht nur von Paulus, sondern allgemein vom NT, daß dieses Wort nicht stets im absoluten, sondern vielfach im relativen Sinn zu verstehen ist[190]. 1 Kor 15, 22; Röm 5, 12—21; 11, 25 ff. hat der Apostel vor allem die großen Geschichtszusammenhänge vor Augen[191], wobei er dann eben keine Rücksicht nimmt auf das Schicksal der Einzelpersonen. Bei der Schilderung dieser großen Zusammenhänge kommt es ihm auf etwas übertreibende Ausdrücke nicht an[192]. Schreibt er aber über das Schicksal der einzelnen, dann ist seine Sprache eine ganz andere. Diese Zusammenhänge müssen wir auch als solche fassen, und es heißt einfach den Apostel vergewaltigen, aus solchen Aussagen etwas über das Schicksal jeder Einzelpersönlichkeit herauszuholen. Das tue man aus den Stellen, an denen der Apostel dieses Thema eben behandelt. So, glaube ich, müssen wir an diese Stellen herantreten, dann erübrigt sich jedes kleinliche Herumdisputieren, ob z. B. 1 Kor 15, 22 πάντες und ἐν Χριστῷ zusammenzufassen seien oder nicht, ob es möglich sei, daß das πάντες im zweiten Teil des Satzes einen kleineren Umfang haben könne wie das in der ersten Hälfte, ob das ζωοποιεῖν nicht auch von der Auferstehung der Ungerechten gebraucht werden könne, ob man nicht schließlich auch behaupten könne, daß deren Auferstehung auch in Christo erfolge[193] u. dgl. m. Wir lassen den Worten ihren beim Schriftsteller üblichen Sinn, berücksichtigen aber jeweils die Absicht des Autors.

Auch ist es berechtigt, zwischen dem allgemeinen Beseligungswillen Gottes und der tatsächlichen Beseligung zu unterscheiden[194]. Der Beseligungswille Gottes ist durchaus universell, und die Erlösungstat des Gottessohnes hinreichend für alle. Von hier aus sind Stellen wie 2 Kor 5, 19; Röm 11, 32; Kol 1, 19—20; 1 Tim 2, 4 und 4, 10 zu verstehen. Was speziell 1 Kor 15, 20—24 betrifft, worauf man sich vor allem beruft, so gilt, daß Paulus auch mit keinem Wort von einer Bekehrung redet. „Schon der Zusammenhang dieser Stelle schließt die Beziehung derselben auf eine Apokatastasis aus, denn die Herrschaft, welche fortan Gott unmittelbar führt, kann keine andere sein als die, welche Christus empfangen und ihm übergeben hat; und diese besteht nicht darin, daß alle feindlichen Mächte vernichtet oder bekehrt, sondern

---

190 Vgl. Feine, Leben nach dem Tode 38 f.

191 Vgl. Titius, Paulinismus 74.

192 Wernle, Anfänge 206 f.

193 So z. B. Schmid, Über die Frage von der Wiederbringung aller Dinge 130.

194 Vgl. Schmid, Über die Frage von der Wiederbringung aller Dinge 133; Emery, L'eschatologie 449 f.; Kennedy, Last Things 309 ff.

darin, daß sie machtlos geworden sind oder, wie es V. 25 erläutert wird, unter seine Füße getan, seinem Willen dienen müssen." (Weiß, Bibl. Theol. 401.)

Aber lassen jene anderen Stellen nicht notwendig auf eine endliche Beseligung aller Menschen wie Geisterwesen schließen, die als Endergebnis der ganzen Weltentwicklung hinstellen, daß alles wieder in Gott bzw. in Christus beschlossen sei? So ist nach 1 Kor 15, 28 das Ziel des ganzen Weltgeschehens, „daß Gott sei alles in allem" (*ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάνπα ἐν πᾶσιν*). In den Gefangenschaftsbriefen steht Christus auch am Ende des Weltgeschehens im Vordergrund. Nach seinem Wohlgefallen hat Gott beschlossen, die Fülle der Zeiten eintreten zu lassen, „um alles unter einem Haupt zu vereinen in Christus, was im Himmel und was auf der Erde ist". (Eph 1, 9—10: *εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς.*) Es ist schwierig, im einzelnen diese Stelle genau zu erklären. Sicher aber wird hierdurch ein gewisser einheitlicher Weltausgang gefordert. Wir erinnern daran, daß Christus, das Ebenbild Gottes, der Schöpfer des Alls ist. „Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, Erstgeborener vor aller Schöpfung, denn in ihm ward alles geschaffen, Himmlisches und Irdisches, Sichtbares und Unsichtbares, Throne, Herrschaften, Mächte, Gewalten, alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen, und er ist vor allem gewesen und alles hat in ihm seinen Bestand" Kol 1, 15—17. Christus ist hier Mittler, Ziel und Erhalter der Schöpfung. Ja, wir dürfen ihn auch wohl als das Haupt der Schöpfung ansehen. Aber die Schöpfung ist ihrem Haupte nicht treu geblieben. Zwar ist nirgendwo ausdrücklich bei Paulus von diesem Abfall der Schöpfung die Rede, er wird aber an den Stellen vorausgesetzt, die von einer Versöhnung des Alls durch Christus und auf ihn hin handeln (Kol 1, 18—21). Diese Versöhnung geschah durch das Blut des Kreuzes (Kol 1, 20). Aus diesen Gedanken heraus verstehen wir das *ἀνακεφαλαιώσασθαι* aller irdischen und himmlischen Wesen, wovon Eph 1, 10 handelt.

Wie dereinst Christus das Haupt der gesamten Schöpfung war, soll auch wieder alles unter ihn als das Haupt gebracht werden.

Wenn nun Gott alles in allem und Christus das Haupt des Alls ist, können überhaupt dann noch gottfeindliche Wesen existieren? Müssen diese nicht entweder bekehrt oder vernichtet sein? Nein, Paulus beschreitet einen anderen Ausweg. Auch die Gottlosen und die bösen Geister hören auf, gottfeindlich zu sein, da am Ende ihre Macht gebrochen ist (*καταργεῖν* 1 Kor 2, 6; 15, 24). Sie müssen sich beugen unter Gott. Ja, es wird der Zeit-

punkt kommen, wo im Namen Jesu sich die Knie aller Wesen im Himmel, auf Erden und unter der Erde beugen, und jede Zunge bekennt, daß Christus der Herr ist zur Verherrlichung des Vaters" (Phil 2, 10 f.). Zu diesen Wesen gehören aber auch die Dämonen, ob sie wollen oder nicht, sie müssen vor Christus ihr Knie beugen und bekennen, daß er der Herr ist[195]. So müssen auch sie zur Ehre Gottes beitragen. Dann kann keine Rede mehr sein von einem Dualismus des Reiches Gottes und des Reiches des Satans. Dann ist wirklich Gott alles in allem und Christus das Haupt des Alls[196].

VIII. Die Frage nach der Dauer des Gerichts oder dem Zwischenreich.

Die jüdischen Anschauungen[197] über die Dauer des messianischen Reiches waren keineswegs einheitlich. Das AT kennt keine begrenzte Dauer des messianischen Reiches und daher auch kein „Zwischenreich", sondern des Messias Reich dauert ewig (Dn 2, 44; 7, 27). Auch zur Zeit Jesu war diese Anschauung noch beim Volk geläufig (Jo 12, 34). Dagegen tritt in den Pseudepigraphen und Apokryphen des AT uns manchmal die Auffassung von einer begrenzten Dauer des messianischen Reiches entgegen. Es wird ganz verschieden auf 40, 70, 365, 400, 1000, 2000 und 7000 Jahre festgesetzt[198]. Eine sehr menschliche Auffassung des Messias mag darauf von Einfluß gewesen sein[199], und in den nachchristlichen Schriften ist eine Polemik gegen das Christentum eine wahrscheinliche Ursache[200]. Im wesentlichen aber gehört das Messiasreich schon zum kommenden Äon, von dem es sich, abgesehen davon,

---

[195] Vgl. Kurze, a. a. O. 98 f. Daselbst kurze Erwähnung anderer Auslegungen. Feine, Leben nach dem Tode 52 f.

[196] Gegen eine Apokatastasis sprechen sich außer allen Katholiken u. a. aus Schmid, Über die Frage von der Wiederbringung aller Dinge 130 ff.; Delitzsch, Bibl. Psychologie 469—472; B. Weiß, Bibl. Theol. 401; Bouniol, Vie future 45; Kling, Bibl. theol. Erläuterungen 506; Wernle, Anfänge 206 f.; Titius, Paulinismus 74; Kennedy, Last Things 308; Emery, L'eschatologie 447 ff.; Salmond, Immortality 534 f;. Vos, Eschatology and chiliasme 38 f.; Ubbink, a. a. O. 155 XVII A. 74; Feine, Leben nach dem Tod 38 ff.; Jülicher, Römerbrief 308 f.

[197] Vgl. Weber, Jüdische Theologie ^{2} 368 f.; Bousset, Judentum ^{2} 330—333; Messel, Einheitlichkeit 101—120 und die dort zitierten Werke. Vgl. auch noch Schneider, Chiliastische Doktrin 55—72; Thackeray, a. a. O. 120—126.

[198] Messel, a. a. O. 108. Bousset, Judentum ^{2} 333 und die dort zitierte Literatur.

[199] Vgl. 4 Esr 7, 26—44, wonach der Messias sogar stirbt.

[200] Messel, Einheitlichkeit 108 A. 2.

daß auch Kämpfe in diese Zeit fallen, nicht wesentlich unterscheidet [201]. Dieser Befund schafft also noch kein Präjudiz für die Annahme eines Zwischenreiches bei Paulus.

Wie steht es mit dem NT? Es sei zunächst darauf hingewiesen, daß die Lehre vom Zwischenreich im Zusammenhang steht mit der Annahme einer doppelten Auferstehung. Am Zwischenreich können nur Gerechte teilnehmen; sie werden dazu in der ersten Auferstehung auferweckt. Nach dem Ende des Zwischenreiches erfolgt dann die Auferstehung der übrigen. Im allgemeinen nimmt man an, daß diese Anschauungen Jesu fremd waren. Einige wenige glauben auch in den Evangelien diesen Gedankenkreis feststellen zu können [202]. Doch ist die Begründung dieser Ansicht mehr als fraglich. Lk 1, 33 spricht von einer ewigen Dauer des Reiches Christi und Jo 5, 28—29 setzt die gleichzeitige Auferstehung der Gerechten und Ungerechten voraus [203].

Als Hauptbeweisstelle wird Offb 20, 4—6 angeführt. Von dem tausendjährigen Reich, wovon diese Stelle handelt, hat die ganze Anschauung den Namen Chiliasmus erhalten. Es darf aber bei dieser Stelle nicht übersehen werden, daß nur die Martyrer und Bekenner als Teilnehmer an diesem tausendjährigen Reich erscheinen, was diese Stelle ganz bedeutsam von den in der jüdischen Apokalyptik ausgesprochenen Ansichten vom Zwischenreich unterscheidet. Im übrigen steht auch hier die Anschauung eines eschatologischen Zwischenreiches keineswegs fest. Von den ältesten Zeiten an hat man auch neben der chiliastischen dieser Stelle eine andere Deutung gegeben [204] und auch heute wird eine chiliastische Auffassung von einer durchaus ernst zu nehmenden wissenschaftlichen Exegese abgelehnt [205].

---

201 Messel, Einheitlichkeit 108 ff. Er wendet sich dagegen, daß das Zwischenreich mehr sinnlich, das folgende vor allem transzendent sei. Das hängt zusammen mit seiner Bekämpfung der landläufigen Ansicht, daß die Lehre vom Zwischenreich das Ergebnis des Ausgleichs zweier widersprechender Gedankenreihen, einer irdischen und einer überirdischen sei. Vgl. auch Bousset, Judentum [2] 332 f.: „Erst in der zweiten Hälfte des zweiten (sc. nachchristlichen) Jahrhunderts begegnen uns Aussprüche von Rabbinen, die einen bestimmten Unterschied zwischen den Tagen des Messias und dem Olam Habba machen . . . aber die Unterscheidung muß tatsächlich weit älter sein.“

202 Schultz, Die dogmatische Bedeutung der Lehre von der doppelten Auferstehung 121 ff.; Stähelin, a. a. O. 232 f.; Bates, a. a. O. 247 f. Man beruft sich vor allem auf Mt 19, 28 f.; 24, 31; 26, 29; Lk 21, 31; 14, 14; Apg 3, 25.

203 Bates, a. a. O. 247 f., will selbst vor dieser Stelle nicht kapitulieren. Er meint, hora könne einen längeren Zeitraum bedeuten und ein Komma könne auch längere Zeiträume trennen.

204 Vgl. Justin, Dialog mit Tryphon 80 . . . *πολλοὺς δ' αὖ καὶ τῶν τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων Χριστιανῶν γνώμης τοῦτο μὴ γνωρίζειν ἐσήμανά σοι* . . . (ed. Otto 288).

205 Vgl. Swete, a. a. O. 260—263.

Ganz sicher aber ist bald schon im Urchristentum der Chiliasmus, der meist in der Form einer sinnlichen Ausmalung der Güter des messianischen Reiches auftrat, festzustellen. Als ersten sicheren Vertreter dieser Ansicht dürfen wir wohl Papias[206] ansehen. Aber zugleich tritt auch die Reaktion gegen diese Anschauung hervor. Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entspann sich ein Streit dieser beiden Ansichten[207], der in der morgenländischen Kirche sogar dazu führte, die Apokalypse des hl. Johannes aus der Bibel auszuscheiden[208].

Diese kurze Skizze soll uns das eine zeigen, daß weder die zeitgenössischen Anschauungen, noch ein Rückschluß aus der kirchlichen Tradition ein Präjudiz schaffen für chiliastische Anschauungen bei Paulus. Wir müssen zur Entscheidung dieser Frage die Texte selbst sprechen lassen und sind nicht berechtigt, wo eine sichere Entscheidung auf Grund des Textes allein nicht möglich erscheint, mit Rücksicht auf zeitgeschichtliche Anschauungen eine chiliastische Lösung zu suchen.

Tatsächlich wird nun nicht selten die Anschauung vertreten, daß Paulus ein Zwischenreich zwischen Parusie und Ende lehre. Zwar sind es vor allem nichtkatholische Autoren, die für diese Ansicht sich verwenden[209], vereinzelt auch schließen sich ihr Katholiken an[210].

Wir wollen die dafür angeführten Stellen einzeln untersuchen. Unseren Ausgangspunkt nehmen wir bei der Hauptstelle 1 Kor 15, 20 ff., um dann die übrigen Stellen der Chronologie der Briefe entsprechend zu behandeln.

In seiner Beweisführung für die Tatsächlichkeit der Totenauferstehung hat Paulus die Folgen gezeigt, die sich aus ihrer Leugnung ergeben, namentlich weil damit auch die Auferstehung Christi falle. Er fährt nun fort:

---

206 Vgl. Eusebius, Kirchengeschichte II 39.

207 Vgl. hierzu vor allem Gry, Le millinarisme dans son origine et son développement, Paris 1904 (welches Buch ich selbst nicht erhalten konnte) u. Corrodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus; Sickenberger, Das 1000jährige Reich in der Apokalypse, Merkle-Festschrift 1922.

208 Vgl. Knopf, Einführung in das Neue Testament, Gießen 1919, 155 f. 161 f.

209 Ältere Vertreter siehe bei Schneider, Chiliastische Doktrin 240—255 und bei Atzberger, Eschatologie 346 A. 1. Auch schon neuere Vertreter siehe bei Holtzmann, Theologie II³ 227 A. 2. Weitere Literatur wird im Laufe der Untersuchung angeführt.

210 Schneider, Die chiliastische Doktrin, Schaffhausen 1859; Pagani, Das Ende der Welt, aus dem Englischen übersetzt von Haug, Regensburg 1856. Vermutlich auch Steinberger, Die erste Auferstehung nach Phil. Schaffhausen.

20 Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων.

21 ἐπειδὴ γὰρ δι' ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν.

22 ὥσπερ γὰρ ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.

23 Ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ.

24 εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.

25 δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν „ἄχρις οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ".

26 ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος.

27 „πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ."

„Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt, der Erstling der Entschlafenen. Denn da durch einen Menschen der Tod, so auch durch einen Menschen Totenauferstehung. Denn wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle lebendig gemacht werden. Jeder aber in seiner Reihenfolge. Als Erstling Christus. Darauf die Christi gehören bei seiner Ankunft, darauf das Ende, wenn er das Reich dem Gott und Vater übergibt, nachdem er jede Herrschaft, jede Gewalt und jede Macht abgetan hat. Denn er muß die Herrschaft führen, ‚bis er alle Feinde unter seine Füße legt'. Als letzter Feind wird abgetan der Tod, ‚denn alles hat er unter seine Füße getan' ".

Klar und deutlich soll an dieser Stelle die Lehre vom Zwischenreich ausgesprochen sein. V. 22 sei das zweite *πάντες* ebenso absolut zu nehmen wie das erste und damit sei ausgesagt, daß in Christus alle lebendig gemacht werden. V. 23 besage nun, daß diese Auferstehung nicht gleichzeitig vor sich ginge, sondern jeder stände in seiner eigenen Gruppe auf. *τάγμα* sei nämlich hier wie in der Heeressprache, die ganz dem kriegerischen Klang der Stelle entspräche, in der Bedeutung Abteilung, Gruppe, zu nehmen. Christus könne natürlich für sich keine Gruppe bilden, das erste *τάγμα* bestände aus den *οἱ τοῦ Χριστοῦ*, dann müsse aber notwendig noch ein zweites *τάγμα* folgen. Das sei in dem *τέλος* ausgedrückt, das man wohl am besten mit „Rest" zu übersetzen hätte. Durch das *εἶτα* werde diese Auferstehung des Restes, deutlich zeitlich von der Auferstehung der *οἱ τοῦ Χριστοῦ* unterschieden. In diese Zwischenzeit falle dann der Kampf Christi gegen die Geistermächte, ebenso sei während dieser Zeit die allgemeine Bekehrung der Nichtchristen anzunehmen. Der Kampf gegen die Geistermächte nähme eine längere Zeit in Anspruch. Das zeige sich schon darin, daß von einer Besiegung des letzten

Feindes, des Todes, die Rede sei. An diesem Kampf nähmen auch die Christen teil. Darin bestände ihr Gericht über die Engel (1 Kor 6, 2) und ihr Mitherrschen mit Christus (1 Kor 4, 8). Vor der Besiegung des Todes aber könne von einer allgemeinen Auferstehung keine Rede sein. Dieser Sieg über den Tod finde aber erst am Ende des Reiches Christi statt, mithin könne auch die allgemeine Auferstehung nicht eher statthaben[211]. Das ist in den Grundzügen die Argumentation derer, die hier die Lehre eines Zwischenreiches finden, in Einzelheiten treten bei den verschiedenen Autoren zwar kleine Unterschiede auf, die bei der Darlegung berücksichtigt werden.

Im einzelnen nun ist gegen diese Auffassung mancherlei einzuwenden. Bereits die mit der strengen Auffassung des *πάντες* in V. 22 notwendige Annahme einer allgemeinen Bekehrung haben wir als sicher unpaulinisch zurückweisen müssen. Man kann dieser Konsequenz auch nicht durch eine Abschwächung des *ἐν τῷ Χριστῷ* entgehen[212], da eine solche unhaltbar ist. Dem Sinn nach beschränkt sich das *πάντες* nur auf die *οἱ τοῦ Χριστοῦ*. Im ganzen Zusammenhang der Beweisführung legt Paulus auch gar keinen Ton auf das *πάντες*, sondern auf die Personen Adam und Christus kommt es ihm an[213].

Es ist wahr, daß *τάγμα* gewöhnlich eine Heeresabteilung, eine Gruppe bezeichnet[214]. Daneben kommt es auch für die Stellung des Führers im Heere vor, wie das Vorkommen des Wortes bei Klemens von Rom zeigt[215]. Vielleicht darf man auch aus der Übersetzung der Vulgata „in ordine“ auf die allgemeine Bedeutung Ordnung schließen. Immerhin genügt schon der Sprachgebrauch

---

[211] Vgl. hierzu vor allem Pfleiderer, Paulinismus 264—268; Beyschlag, Theologie 258 f; Grimm, Über 1 Kor 15, 20—28, S. 380—411; Luthardt, Die Lehre von den letzten Dingen 123—135; Dibelius, Geisterwelt 99—113; Schneider, Chiliastische Doktrin 79; Thackeray, a. a. O. 121 f.; Lietzmann, Erster Korintherbrief 150 f.; Joh. Weiß, Erster Korintherbrief 355 ff.; Brückner, Christologie 174; Holtzmann, Theologie II 227 f.; Löckle, Auferstehung 66 ff.

[212] Eine solche versucht z. B. Godet, Kommentar zum Ersten Brief an die Korinther. Deutsch von Wunderlich, Hannover 1886, 196 f.

[213] Vgl. Deißner, Auferstehungshoffnung 20 ff.; Zeschwitz, a. a. O. 204.

[214] Vgl. Thackeray, a. a. O. 121 A. 1. Bei Xenophon u. Polybius bezeichnet es „Division“ u. „Brigade“ und dient namentlich beim letzteren zur Übersetzung des lateinischen manipulus. Ähnlich bei Josephus, der es auch zudem für die Sekte der Sadduzäer gebraucht. In der LXX hat es immer einen militärischen Sinn.

[215] Vgl. Deißner, a. a. O. 22, der sich auf Heinrici 465 u. Schmiedel 195 bezieht. Nach Thackeray, a. a. O. 121 A. 1, gebe ich die Stelle wie folgt wieder: . . . *οὐ πάντες εἰσὶν ἔπαρχοι, οὐδὲ χιλίαρχοι ἀλλ ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι τὰ ἐπιτασσόμενα ἐπιτέλει* . . .

bei Klemens von Rom, um die Beziehung dieses Wortes auf Christus an unserer Stelle sprachlich möglich zu machen. Der Zusammenhang muß nun entscheiden, ob diese mögliche Auffassung tatsächlich vorliegt. Gegen diese Möglichkeit spricht nicht, daß Christus nicht *ἐν Χριστῷ* auferweckt werden könne, wie doch V. 22 b erfordere. Es genügt einfach *ἐζωοποιήθη* zu ergänzen, was man ja auch dann tun müßte, wenn man Christus nicht als erstes *τάγμα* faßt[216]. Der unmittelbare Anschluß von *ἀπαρχὴ Χριστός* an *ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι*, ferner die folgende Anknüpfung mit *ἔπειτα* lassen nur daran denken, daß auch Christus hier unter *ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* fällt[217]. Wenn aber Christus hier als ein *τάγμα* erscheint, die *οἱ τοῦ Χριστοῦ* als ein anderes, dann ist es überflüssig, noch ein weiteres *τάγμα* anzunehmen[218].

Es ist richtig, daß durch *εἶτα* die Auferstehung der Christen und das Ende zeitlich getrennt werden. Über die Dauer dieser Zeit ist aber nicht das Geringste ausgesagt. Es kann eine ganz kurze, wie auch längere Dauer bezeichnen[219].

Die übliche Bedeutung von *τέλος* ist keineswegs Rest, sondern im apokalyptischen Sprachgebrauch ist es geradezu terminus technicus für das Ende aller Dinge[220]. Einer von dieser abweichenden Auffassung liegt dafür eine eingehende Begründung ob. Man meint, „da *τὸ τέλος* den Zeitbestimmungen *ἀπαρχή* und *ἔπειτα* korrelat ist, so kann es nur den dritten und letzten Akt des großen Dramas der Auferstehung bezeichnen"[221]. So wie die Worte daständen, sei zu *τέλος ζωοποιηθήσεται* zu ergänzen[222]. Bei der anderen Annahme sei hier der Zusammenhang gestört, das Thema „Auferstehung" sei verlassen und es müsse auffallen, daß dann diese Stelle von einer allgemeinen Totenauferstehung nichts zu wissen scheine[223].

Indessen spricht auch sonst Paulus nie direkt von der Auferstehung der Gottlosen. Er denkt vorwiegend an die glorreiche

---

216 Vgl. Deißner, a. a. O. 23.

217 Vgl. die Begründung bei Deißner, a. a. O. 22 f.; Vos, Eschatology and chiliasme 41 f.

218 Vgl. auch noch Kennedy, a. a. O. 320 ff.; Salmond, Immortality 563 f.

219 Das *ἔπειτα* V. 23 setzt zur Zeit der Abfassung des Korintherbriefes immerhin schon einen Zeitraum von etwa 2 Jahrzehnten voraus, in unserem Kap. bezeichnet V. 5. 6. 7 *εἶτα* einen kurzen Zwischenraum. Das ist auch die übliche Auffassung.

220 Z. B. 1 Kor 1, 8; 10, 11; 2 Kor 1, 13; Mt 24, 13. 14 u. a.

221 Grimm, a. a. O. 387 f.

222 Joh. Weiß, Urchristentum 413 A. 1.

223 Joh. Weiß, Erster Korintherbrief 358.

Auferstehung. Auf diese ist die ganze Beweisführung des Abschnittes angelegt, die von der Tatsache der Auferstehung Christi ausgeht. Es ist nicht notwendig ζωοποιηθήσεται zu ergänzen, sondern auch die Ergänzung von ἔσται ist möglich. Es ist zuzugeben, daß die Beweisführung dann nicht so straff ist, wie bei der anderen Annahme, aber solche kleine Abschweifungen gehören zur stilistischen Eigenart des Apostels. Somit sehe ich keinen Grund, von der üblichen Bedeutung des τέλος abzuweichen[224]. Daß aber der Apostel mit τέλος gleichzeitig das Weltende und ein drittes τάγμα habe bezeichnen wollen[225], ist eine willkürliche Annahme, wofür der Text nicht die geringste Handhabe bietet[226].

Beginnt aber Christi Herrschaft nicht mit der Parusie und wird nicht damit ein Zwischenreich vorausgesetzt? Die κυριότης und die βασιλεία Christi hängen zusammen. Dann aber ergibt sich, daß Christi Reich bereits mit seiner Auferstehung und seiner Erhöhung begann[227] (Röm 1,4; 8,34; 10,9; Kol 1,13; Phil 2,9—11). Die Unterscheidung zwischen Reich Christi und Reich Gottes, wie sie uns 1 Kor 15,24 ff. entgegentritt, ist von Paulus keineswegs reinlich durchgeführt[228]. Wir bemerkten bereits oben[228], daß dem Reich Gottes bei Paulus neben einer vorwiegend eschatologischen auch eine Gegenwartsbedeutung zukommt. Dann aber ist es eben identisch mit dem Reiche Christi. Umgekehrt aber erscheint auch das vollendete Gottesreich als Reich Christi, es wird Eph 5,5 als βασιλεία τοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ bezeichnet (vgl. auch 2 Tim 4,1; ferner Eph 1,23 u. Kol 3,11). Es ist dann natürlich das Mitherrschen der Gläubigen mit Christus (1 Kor 4,8) von diesem vollendeten Reiche zu verstehen. Man bringt diese Erscheinung in Zusammenhang mit der ausgebildeten Christologie der späteren Briefe. Eine durchgeführte Unterscheidung zwischen beiden Reichen findet sich also nicht bei Paulus. Was mag dann den Apostel an unserer Stelle zu der Unterscheidung veranlaßt haben? Das βασιλεύειν Christi erscheint hier wesentlich als ein Kampf gegen die gottfeindlichen Mächte, damit tritt aber diese Periode in Gegensatz zu der absolut ewigen Regierung Gottes, deren Charakteristikum Friede und Freisein von allen feindlichen Mächten ist.

---

224 Die weiteren Argumente, die Deißner, a. a. O. 25 und Seisenberger, a. a. O. 71 angeführt werden, halte ich nicht für stichhaltig.

225 Grimm, a. a. O. 388.

226 Deißner, a. a. O. 25 f.

227 Vgl. Vos, Eschatology and chiliasme 44; Ubbink, a. a. O. VIII; Dewick, Eschatology 280 f.; Kennedy, a. a. O. 32 A.; Zeschwitz, a. a. O. 208.

228 Oben S. 224.

Es ist zu beachten, daß die einzige Stelle, die außerdem noch ausdrücklich vom Reiche Christi redet (Kol 1,13), einen durchaus kriegerischen Hintergrund trägt[229]. Dagegen, daß man das Reich Christi nach der Parusie ansetzt, spricht in demselben Kapitel 15 V. 50ff., welche zeigen, daß das Reich Gottes mit der Parusie eintritt, es muß also das Reich Christi, sofern es der Apostel hier vom Reiche Gottes unterscheidet, auch schon eher existieren[230].

Aber der Kampf gegen die Geistermächte setzt doch eine gewisse Zeit voraus. Aber fällt dieser Kampf ausschließlich in die Zeit nach der Parusie? Nach Paulus hat bereits Christus durch Tod und Erhöhung einen Sieg über die Geister davongetragen (1 Kor 2,6; Kol 2,15; vgl. Kol 1,11; Röm 8,38; Gal 1,4; Phil 2,6ff.). Doch ist damit ihre Macht erst im Prinzip gebrochen. Tatsächlich wirken sie, wie wir oben sahen[231], noch weiter fort, und werden endgültig erst bei der Parusie abgetan[232]. Wenn auch ausdrücklich nicht von einem fortwährenden Kampf des erhöhten Christus gegen die Geistermächte die Rede ist, so kann doch die Periode der Herrschaft Christi vor der Parusie mit Recht als ein Kampf gegen diese Mächte charakterisiert werden. Ist doch das Leben seiner mit ihm aufs innigste verbundenen Gläubigen ein Kampf gegen die „Herrschaften und Mächte, gegen die Machthaber dieser Finsternis, gegen die unreinen Geister in den Himmeln" (Eph 6,12). So ist auch von diesem Gesichtspunkt aus die Herrschaft Christi keineswegs als erst mit der Parusie beginnend anzusetzen. Bestätigt und beleuchtet wird diese Auffassung durch die oben von uns skizzierte paulinische Geschichtsauffassung, wonach mit Christi Auferstehung das eschatologische Drama bereits seinen Anfang genommen hat. Im einzelnen werden wir auf diese Anschauungsreihe noch zurückkommen. Dabei bleibt aber bestehen, daß die endgültige Überwindung dieser Mächte erst bei der Parusie stattfindet, wie es das Gericht über die Engelwesen erfordert. Sollen wir uns aber nun dieses Gericht als

---

229 Vgl. Vos, Eschatology and chiliasme 59f.

230 Vos, Eschatology and chiliasme 44. Vgl. zum ganzen Punkt Charles, Future Life 386.

231 Vgl. oben S. 243f.

232 Dibelius, Geisterwelt 199 (vgl. auch 108. 109f. 127. 131) findet darin, daß einerseits die Geistermächte erst bei der Parusie vernichtet werden, anderseits aber bereits abgetan sind, ein Nebeneinanderbestehen zweier verschiedener Auffassungen. Eine gewisse Verschiedenheit kann nicht geleugnet werden. Aber es ist keine Unvereinbarkeit. Es handelt sich nicht um ein Entweder-Oder, sondern um ein Sowohl-Als-auch. Vgl. auch gegen Dibelius, Kurze, a. a. O. 119f. Joh. Weiß, Urchristentum 423, stellt auch die Frage auf ein Entweder-Oder ein, und kann sich deswegen nicht entscheiden.

einen langandauernden Kampf Christi vorstellen?[233] Abgesehen von kriegerischen Ausdrücken deutet nichts darauf hin. Bedenken wir aber, wie Paulus 2 Thess 2, 8 die Vernichtung des gleichfalls dämonischen Antichristen schildert, „den der Herr Jesus vernichten wird mit dem Hauche seines Mundes", und wie einfach und schlechthin er 1 Kor 2, 6 die Abschaffung der Herrscher dieser Welt ausdrückt, dann erkennen wir, daß die Vorstellung eines langen Kampfes doch ein Eintragen fremder Gedanken in den Apostel wäre[234]. Damit soll eine gewisse Dauer dieses Gerichts natürlich nicht geleugnet werden.

Nun wird nach V. 26 als letzter Feind der Tod abgetan. Ist aber eine allgemeine Auferstehung vorher denkbar? Wenn nicht, dann muß man entweder das *καταργεῖν* des Todes und damit erst recht der anderen Mächte schon mit dem Eintritt der Parusie geschehen sein lassen, wogegen aber das 1 Kor 6, 2 f. bezeugte eschatologische Gericht über die gottfeindlichen Geisterwesen spricht, oder man muß tatsächlich eine zweite Auferstehung nach dem *καταργεῖν* des Todes annehmen[235].

Indessen ist die Voraussetzung nicht richtig. Der *θάνατος* ist hier offenbar personifiziert, er steht ganz gleichartig neben den anderen gottfeindlichen Mächten, neben *ἀρχαί*, *ἐξουσίαι* und *δυνάμεις*. Eine solche Personifizierung des Todes war sowohl Juden[236] wie Griechen[237] geläufig. Tod und Teufel stehen im

---

[233] So besonders Kabisch 259 ff., der keine zweite Auferstehung annimmt, aber trotzdem den „Tag des Herrn" über einen längeren Zeitraum sich erstrecken läßt. S. 260 läßt er die *βασιλεία Χριστοῦ* erst mit der Parusie beginnen, dazu steht aber im Widerspruch, daß er 320 ff. den Sieg über die Weltmächte bereits mit Christi Tod begonnen sein läßt.

[234] Vgl. Ubbink, a. a. O. VIII A. 7; Kennedy, a. a. O. 330; Charles, Future Life 398 f.; Vos, Eschatology and chiliasme 44; Zeschwitz, a. a. O. 209 f.

[235] Dieser Konsequenz sind sich auch ganz entschiedene Gegner eines Zwischenreiches nicht bewußt geworden. In dem Bestreben, möglichst viele Gründe gegen das Zwischenreich anzuführen, setzen sie das *καταργεῖν* des *θάνατος* und die *ἀνάστασις νεκρῶν* gleich. Letztere aber trete nach V. 50 f. mit der Parusie ein. Mithin sei ein Zwischenreich mit einem Kampf gegen den Tod nach der Parusie ausgeschlossen. So Zeschwitz, a. a. O. 212 f.; Vos, Eschatology and chiliasme 44; Seisenberger, a. a. O. 83: „Unser Vers ergibt eine Zeitbestimmung über die Auferstehung, die dann erfolge, wenn außer dem Tode alle Feinde bereits überwunden sind." Ziemlich deutlich aber erscheint doch an unserer Stelle die Auferstehung der *οἱ τοῦ Χριστοῦ* vor der Besiegung des Todes.

[236] Vgl. Is 25, 8; 4 Esra 8, 55; Offb 6, 8; Apok Bar 21, 22; Test Levi 18. Bousset, Judentum² 290 nach Lietzmann, 1 Kor 151; Joh. Weiß, Erster Korintherbrief 360 A 2.

[237] Rohde, Psyche II² 24 A. 1; Usener, Götternamen 368; Robert, Thanatos; Winkelmann, Programm 1879 nach Lietzmann, 1 Kor 151.

innigsten Zusammenhang[238], und ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß beide für Paulus identisch sind. Erscheint doch auch sonst bei ihm der Teufel als Vernichter des Lebens[239]. Man beruft sich dafür, daß Vernichtung des Todes und Auferstehung zusammenfallen, auf V. 54[240]. Hier ist nur von dem Sieg über den Tod die Rede. In der Auferstehung hat der Tod gleichsam eine Niederlage erlitten, seine Ohnmacht gegenüber diesen Auferstandenen trat so zutage. Aber davon ist doch wohl das καταργεῖν zu unterscheiden. Bereits durch Christi Auferstehung hatte der Tod eine Niederlage erlitten. Wie die Macht der übrigen Geistwesen, so war auch die seine schon im Prinzip gebrochen. Aber wie die anderen Geistwesen trotzdem noch weiter existierten, so auch der Tod. Seine Niederlage erweist sich erst recht groß in der Auferstehung bei der Parusie. Aber trotzdem bleibt dieser Dämon noch bestehen. Dann aber ergeht auch gegen ihn persönlich das Gericht und als letztes — damit auch wohl als schlimmstes charakterisiert — dieser gottfeindlichen Geistwesen wird auch er abgetan. So steht einer allgemeinen Auferstehung bei der Parusie und einem damit verbundenen Abtun des Todes erst nach der Auferstehung nichts im Wege. Ganz ähnlich wird auch in der Offb. 20, 13 f. dem Tod erst seine Beute entrissen und dann er selbst vernichtet[241]. So haben wir denn die Beweisführung, die sich auf diese Stelle für ein Zwischenreich berufen will, als nicht stichhaltig erwiesen. Im Zusammenhang dieses Kapitels spricht auch noch V. 52 in etwa gegen ein Zwischenreich. Wenn nämlich von der letzten Trompete die Rede ist, bei der die Auferstehung stattfindet, so macht das gerade nicht eine weitere Auferstehung und einen weiteren Kampf Christi wahrscheinlich[242].

Es sei aber nochmals betont, daß wir ein gewisses zeitliches Auseinanderfallen zwischen Parusie und Ende natürlich nicht leugnen. Dieser Zeitraum wird eben durch das Gericht über die Menschenwelt, den Kosmos und die Engelwelt ausgefüllt.

Das Ergebnis der Untersuchung über diese Hauptstelle für den Chiliasmus bei Paulus ist gerade kein günstiges Vorzeichen dafür, daß er sich etwa anderswo bei ihm finde. Doch unter-

---

238 Bousset, Erster Korintherbrief 157: „Aber Tod und Teufel stehen für Paulus gleichsam in Personalunion."

239 1 Kor 5, 3 ff.; 1 Kor 10, 10; 2 Kor 12, 7; vgl. Dibelius, Geisterwelt 37—47.

240 Vgl. A. 235.

241 Vgl. Kabisch, a. a. O. 261.

242 Vgl. Vos, Eschatology and chiliasme 44 f. Gegen diese Auffassung vom Zwischenreich spricht sich von Neueren auch aus Bowen, Resurrection 74 A. 3.

suchen wir weiter die fraglichen Stellen: Gleich im ersten Brief des Paulus soll 1 Thess 4, 13—18 für ein Zwischenreich sprechen. Bei der Parusie finde nur die Auferstehung der νεκροὶ ἐν Χριστῷ statt, welche zuerst (πρῶτον, andere Lesart πρῶτοι) auferständen. Dieser ersten Auferstehung müsse selbstverständlich eine zweite folgen[243]. Die ganze Sorge der Thessalonicher um ihre Toten erkläre sich nur, wenn sie dieselben von den Gütern des Zwischenreiches ausgeschlossen glaubten. Wer anders aber sollte ihnen diese Ansicht vom Zwischenreich vorgetragen haben als Paulus?[244] Das Entrücktwerden in die Luft ließe darauf schließen, „daß die Erde noch eine Zeitlang in einem Zustand verharrt, der sie noch nicht geeignet macht, den Wohnsitz für den Messias und die Glieder seines Reiches der Seligen abzugeben. Dieser Zug setzt also mit voller Bestimmtheit einen Zwischenzustand im Sinne eines tausendjährigen Reiches voraus“[245].

Wohl redet Paulus hier nur von der Auferstehung der Christen, aber wir sahen[246], daß dies überhaupt seine Eigenart ist, dabei setzt er aber, wie wir gezeigt haben, an anderen Stellen auch eine Auferstehung der Ungerechten voraus[247]. Für die weitere Frage ist es bedeutsam, ob wir uns für die Lesart πρῶτον oder πρῶτοι entscheiden. Die letzte Lesart wäre zwar der Annahme einer doppelten Auferstehung an sich günstiger, aber der Zusamenhang macht sie auch dann nicht wahrscheinlich. Den πρῶτοι ständen gegenüber die Lebenden, die dem Herrn entgegen emporgerafft werden in die Luft, nicht aus einer zweiten Auferstehung Hervorgehende. Hatte man aber einmal die Anschauung von einer zweiten Auferstehung, dann konnte man hier leicht eine Beweisstelle dafür entdecken. Da nun diese Lesart gar nicht in den Zusammenhang der Darlegung paßt, in dem Paulus zeigt, daß die Toten den Lebenden gegenüber nicht im Nachteil sind, da sie auferweckt werden, liegt es schon nahe, darin eine Korrektur zu erblicken, die vermutlich von chiliastischer Hand her eingeflossen ist. Tatsächlich spricht das Zeugnis der Zeugen nicht für die Ursprünglichkeit von πρῶτοι. Von den griechischen Handschriften treten für πρῶτοι nur ein die Majuskeln D prima manu F u. G. Dazu kommen die gesamten Lateiner. Von den übrigen Zeugen sind Marcion, Chrysostomus und Theodoret zu erwähnen und Basilius, der zweimal πρῶτον, zweimal πρῶτοι liest und Chryso-

---

243 So Bates, a. a. O. 247; Georgii, Über die Eschatologie des Neuen Testaments 11; Schneider, Chiliastische Doktrin 74 u. a.

244 Stähelin, a. a. O. 188.

245 Kabisch, a. a. O. 258.

246 S. oben S. 197 ff.

247 S. oben S. 197 ff.

stomus, der einmal πρῶτον, einmal πρῶτοι hat[248]. Kann aber πρῶτοι nicht als ursprüngliche Lesart in Frage kommen, dann fällt jede Möglichkeit, sich auf diesen Vers für eine zweite Auferstehung zu berufen.

Für die weitere Frage, ob nicht die Ansichten der Thessalonicher chiliastisch seien, können wir auf unsere ausführliche Behandlung der Stelle 1 Thess 4, 13 ff. verweisen. Unsere Ausführungen über die Ansichten der Gemeinde, die der Stelle zugrunde liegen, erhalten in diesem Zusammenhang eine ganz besondere Bedeutung. Wir glauben den Nachweis erbracht zu haben, daß nicht chiliastische Vorstellungen ihre Sorge veranlaßten, sondern eine Unkenntnis über die Totenauferstehung[249].

Auch aus dem Zug des Entrücktwerdens in die Luft lassen sich keine chiliastischen Ideen beweisen. Wir legten unsere Auffassung bereits dar, daß es sich nämlich um ein Entrücktwerden handelt zum Zweck der Einholung des Herrn[250].

Noch weniger spricht 2 Thess 1, 5—12 für ein Zwischenreich. Man will hier nämlich die Idee finden, ähnlich wie in der Apokalypse (20, 4—6), daß die Martyrer an dem Zwischenreich teilnehmen. Aber hier ist mit keinem Wort von Martyrium die Rede, sondern ganz allgemein von den die Christen bedrückenden Verfolgungen. Eine besondere Auferstehung der Bedrängten und Betrübten ist aber ohne jede Analogie und auch nicht durch ein Wort des Textes nahegelegt[251].

Beachtenswerter ist schon die Berufung auf die schwierige Stelle Phil 3, 11. Zum Verständnis sei der nähere Zusammenhang angeführt. Gleich zu Anfang des dritten Kapitels warnt Paulus vor judaisierenden Irrlehrern, die sich offenbar auf Beschneidung Abstammung u. dgl. Äußerlichkeiten als Vorzüge berufen. Demgegenüber meint Paulus, auf solche äußere Vorzüge sich zu berufen, habe er noch weit mehr ein Recht. Aber er habe das alles als Schaden angesehen und für Kot erachtet (V. 1—8), um Christus zu gewinnen und in ihm erfunden zu werden, „um ihn zu erkennen und die Kraft seiner Auferstehung und die Gemeinschaft seiner Leiden, indem ich seinem Tode gleichgestaltet werde,

[248] Das Interessanteste an dieser Zeugenkonstellation ist das Übereinstimmen sämtlicher Lateiner in dieser sicher nicht ursprünglichen Lesart. Das setzt ein ganz hohes Alter dieser Variante voraus. Offenbar hat sie in der Quelle der altlateinischen Übersetzung schon gestanden. Auffällig ist auch, daß Marcion dafür eintritt. Ist er vielleicht sogar der Urheber dieser Lesart? War er Chiliast? Ich glaube, daß bei einer solchen Behandlung der Fragen die Textkritik wertvolle Beiträge zur Dogmengeschichte liefern kann.

[249] Zu ähnlichen Ergebnissen kommt auch Vos, Eschatology and chiliasme 46 ff. [250] Oben S. 126 ff.

[251] Ansicht und Widerlegung nach Vos, Eschatology and chiliasme 57 f.

ob ich etwa zur Auferstehung von den Toten gelangen möge. Nicht als ob ich es schon ergriffen hätte oder schon vollendet wäre; ich strebe aber danach, es zu ergreifen, weil auch ich von Christus ergriffen bin (Phil 3, 10—12). . . . *τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ, εἴ πως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν. οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον ἢ ἤδη τετελείωμαι, διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ Χριστοῦ Ἰησοῦ.*

Wir beabsichtigen nun nicht, in diesem Zusammenhang eine ausführliche Exegese dieser viel umstrittenen Stelle zu geben, die zu manchen Erklärungsversuchen Anlaß gegeben hat, sondern wir greifen nur den einen heraus, der hier die Auffassung einer doppelten Auferstehung und eines Zwischenreiches bezeugt sehen will. Wenn V. 11 *ἡ ἐξανάστασις ἡ ἐκ νεκρῶν* tatsächlich von der wirklichen Totenauferstehung zu verstehen ist, dann erscheint es in der Tat auf den ersten Blick auffällig, daß Paulus dieselbe als ein Gut hinstellt, dessen er für sich selbst nicht einmal sicher ist. Das versucht man nun durch die Annahme zu erklären, Paulus rede hier von der ersten Auferstehung, bei der nur die erweckt würden, die am messianischen Zwischenreich teilnehmen sollten, offenbar sei doch die Teilnahme an dieser Auferstehung etwas, was nicht allen Menschen zuteil werde[252]. Man glaubt auch zuweilen, Paulus denke hier an sein bevorstehendes Martyrium und meint dann ähnlich wie in der Apokalypse die Teilnahme an der ersten Auferstehung auf die Martyrer beschränken zu müssen[253]. Der Ausdruck *ἐξανάστασις ἡ ἐκ νεκρῶν* kommt nur an dieser Stelle im NT vor. Ich sehe aber keinen Grund, ihn uneigentlich zu fassen. Eine bildliche Umdeutung[254] auf eine Auferstehung aus dem geistigen Tode wird dadurch unmöglich gemacht, daß ganz klar diese *ἐξανάστασις* als ein Gut der Zukunft erscheint. Dann müßte Paulus sich noch zu den geistig Toten gerechnet haben, eine Annahme, die ganz und gar der Ansicht des Paulus über den Christenstand widerspricht[255]. Gleichfalls unhaltbar ist es, in dem Gelangen zur *ἐξανάστασις* den Wunsch ausgesprochen zu sehen, die Parusie zu erleben[256]. Wird doch geradezu von einem Gleichwerden mit dem Tode Christi geredet.

[252] Schultz, Die dogmatische Bedeutung der Lehre der doppelten Auferstehung 124 f.; Besson, Ende der Zeiten 59 A. 1.

[253] Nach Vos, Eschatology and chiliasme 52; Zeller, nach Haupt, Phil. 145.

[254] So Paul Ewald, Der Brief des Paulus an die Philipper, Leipzig 1908, 168 f.; Bowen, Resurrection 148 f.

[255] Vgl. die Andeutungen über den ethischen Optimismus des Paulus oben 232 f.

[256] So van Hengel, nach Vos, Eschatology and chiliasme 55.

Trotzdem ist hier nicht an eine „erste Auferstehung" zu denken. Sie wird direkt mit keinem Worte angedeutet. Vielmehr legt der Zusammenhang eine andere Erklärung nahe. An und für sich ist schon immer, wenn Paulus von Auferstehung redet, die Auferstehung im Vollsinn d. h. die Auferstehung zum ewigen Leben gemeint. In diesem Zusammenhang erhält nun ganz deutlich das Wort *ἐξανάστασις* seinen Inhalt aus der Auferstehung Jesu [257]. Seine Auferstehung war aber eine Auferstehung in Herrlichkeit. Zu dieser zu gelangen aber konnte als ein Hoffnunggut, nicht als eine Gewißheit erscheinen. An dieser Stelle tritt uns der schon von uns festgestellte Gedanke wieder entgegen, daß wir mit Christus leiden müssen, um mit ihm verherrlicht zu werden.

Auch in den Pastoralbriefen will man das Zwischenreich finden. So 2 Tim 2, 12 in dem Satze: „Wenn wir mit sterben, werden wir auch mit leben; wenn wir dulden, werden wir auch mit herrschen" (*εἰ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν*), und 2 Tim 4, 1, wo vom Reiche Christi die Rede ist [258]. Wir wiesen aber bereits oben [259] darauf hin, daß gerade in den späteren Briefen auch das Reich der Vollendung als Reich Christi bezeichnet wird.

Allgemein spricht gegen die Annahme eines Zwischenreiches Röm 8, 18—23, wo die Erklärung der vernunft- und leblosen Schöpfung mit der Parusie erwartet wird, und nach 1 Kor 7, 31 ist das *σχῆμα τοῦ κόσμου* bereits vor der Parusie im Verschwinden begriffen. Dieser vollkommene Zustand ist aber doch nicht vor Unterwerfung der Todesmacht, vor einem mit Kampf gegen die gottfeindlichen Mächte ausgefüllten Zwischenreich denkbar [260].

Vos führt weiterhin gegen ein Zwischenreich an, daß Paulus so hoch vom gegenwärtigen Christenstand denke, der schon eine Vorwegnahme eschatologischer Güter darstelle, daß ihm nichts anderes als die endgültige Vollendung folgen könne. Eine andere Auffassung zerstöre den inneren Organismus der paulinischen Eschatologie [261]. So sehr widerspräche im übrigen der Chiliasmus der paulinischen Lehre, daß einzelne Forscher deswegen die fraglichen Stellen als Interpolation hätten erklären wollen [262].

---

[257] Vgl. Haupt, Phil 146 f.; Vos, Esch. and chil. 52 f.; Seisenberger, a. a. O. 80.

[258] Schneider, Chil. Doktrin 78, welcher indessen auch die Möglichkeit einer antichiliastischen Erklärung zugibt.

[259] S. 257 f.

[260] Vgl. Vos, Eschatology and chil. 45 f. Auch Grimm, a. a. O. 402, sieht diese Schwierigkeiten gegenüber seiner Auffassung vom Zwischenreich.

[261] A. a. O. 33 f. [262] A. a. O. 33.

E. Die irdischen Anfänge der Eschatologie.

Bei der Darlegung der paulinischen Geschichtsbetrachtung wiesen wir schon darauf hin, daß für Paulus der neue Äon mit Christi Tod und Auferstehung bereits seinen Anfang genommen hat.

Eine solche Auffassung ist nun keineswegs speziell paulinisch, sondern wir finden sie auch sonst im Urchristentum vertreten. Auf die starke eschatologische Stimmung dieser Zeit machten wir bereits aufmerksam[1]. Aber damit ist noch viel zu wenig gesagt. Man erwartet zwar noch Christi Wiederkunft für die allernächste Zukunft, aber das Ende hat jetzt schon tatsächlich begonnen. Die für die letzte Zeit vorausgesagte Geistesausgießung ist bereits eingetreten (Apg 2, 17 ff.). Der messianische Äon hat seinen Anfang genommen. Eine solche Auffassung mußte sich den Aposteln, wie überhaupt den Judenchristen ganz natürlich aus ihren ererbten Vorstellungen ergeben, wonach der Messias der Bringer einer neuen Zeit war. Zwar waren ihre Vorstellungen anderer Art, als wie der Verlauf der Ereignisse. Aber im Lichte derselben war ihnen ein anderes Verständnis der Weissagungen aufgegangen. Eine einzige Stelle zwar nur scheint in den Evangelien noch die Auffassung widerzuspiegeln, daß man Christi Tod und Auferstehung mit den Endereignissen in Verbindung brachte. Es ist Mt 27, 52—53, wo es im Laufe der Schilderung der Ereignisse beim Tode Christi heißt: „Und die Gräber taten sich auf, und viele Leiber der entschlafenen Heiligen standen auf, und sie gingen aus den Gräbern hervor nach seiner Auferstehung[2] und kamen in die heilige Stadt und erschienen vielen.“ *καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεῴχθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν· καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς.* In ausführlichen Darlegungen hat nämlich Gschwind gezeigt[3], daß diese Stelle nur dann voll und ganz verstanden werden kann, wenn man annimmt, daß Matthäus hier durch den Zug der Totenauferstehung die Messianität Jesu beweisen will. Die Erweckung der Gerechten mußte nämlich nach jüdischer Anschauung beim Anbruch des messianischen Reiches eintreten.

---

[1] S. oben S. 1 ff., bes. 6 ff.

[2] Im Gr. *μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ.* Man hat diesen ungewöhnlichen Ausdruck auch anders aufgefaßt, siehe Gschwind, Niederfahrt 197.

[3] Niederfahrt 185 ff.

In diesem Licht gewinnt auch die Anschauung des Paulus, wonach Christi Tod und Auferstehung den neuen Äon inaugurieren, an Klarheit. Die Besiegung der Geistermächte, die als ein Ereignis der Endzeit gilt, ist schon am Kreuze erfolgt[4]. Christi Auferstehung ist der erste Akt der Totenauferstehung (*ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* 1 Kor 15, 20. 23). In beiden Ereignissen liegt der Anfang des Abtuns der über den gegenwärtigen Äon herrschenden Mächte. Sie inaugurieren schon den Weltuntergang[5]. Dazu paßt denn ganz vorzüglich, daß „die Gestalt der Welt am Vergehen ist" (1 Kor 7, 31). Bei alledem aber bleibt bestehen, daß auch die gottfeindlichen Geister noch weiter wirken, daß auch der Tod noch seine Macht ausübt und die gegenwärtige Welt immer noch besteht. Endgültig treten alle diese Ereignisse erst bei der Parusie ein. Tatsächlich existieren in der Zeit zwischen Christi Auferstehung und Parusie zwei Welten nebeneinander. Auch bei einer Umbiegung dieser Begriffe ins Ethische und Räumliche[6] muß doch auch ein zeitliches Nebeneinanderbestehen dieser Welten angenommen werden. Diese Periode ist gleichsam als halbeschatologisch zu bezeichnen[7].

Dieser eigentümlichen Auffassung entspricht auch die Ansicht über den gegenwärtigen Christenstand. In gewissem Sinne besitzen die Christen schon die Heilsgüter der Zukunft. Die Zukunft ist gleichsam in die Gegenwart projiziert (Wetter, Vergeltungsgedanke 154), und doch bleiben dieselben immer noch Gegenstand der Hoffnung. Gut kann man unter diesem Gesichtspunkt den Christenstand nach Paulus charakterisieren mit dem Worte: Werde, was du bist! Erwirb, was du hast! Tatsächlich läßt sich der ganze gegenwärtige Heilsbesitz des Christen als eine Antizipation von eschatologischen Gütern auffassen. Dieses Moment ist es, daß der Eschatologie im Lehrsystem des Paulus weit mehr denn eine peripherische Bedeutung zukommen läßt. Hieran erkennen wir, wie die paulinische Gedankenwelt von der Eschatologie innerlich zusammengehalten wird. Wollen wir im einzelnen

---

[4] Vgl. Kabisch, a. a. O. 320 ff.; Dibelius, Geisterwelt 109 u. ö.; Wrede, Paulus 63; oben S. 243 f.

[5] Vgl. Joh. Weiß, Urchristentum 382; Jülicher, Paulus und Jesus 40; bes. Titius, Paulinismus 173 f.; Vos, a. a. O. 213 f.; Windisch, Die neuesten Bearbeitungen 205 f.; Wrede, Paulus 63.

[6] Tillmann, Wiederkunft 24; Feine, Jesus und Paulus 183 f.; Vos, a. a. O. 243 f.

[7] So Vos, a. a. O. 212. Vgl. Kabisch, a. a. O. 317: „Denn schon jetzt besteht, seit der Messias starb und auferstand, eigentlich nicht mehr die Erdenwelt mit ihrer Erdenordnung, sondern, unter der Erdendecke nur lose verborgen, der Anfang seines himmlischen Reiches."

das Christenleben nach Paulus unter diesem Gesichtspunkte schildern, so würde uns dies zu einer Darstellung fast der gesamten paulinischen Lehre führen. Deshalb müssen wir uns schon mit Andeutungen begnügen.

Das eschatologische Endgericht ist bereits in der Rechtfertigung vorweggenommen. Es ist offensichtlich, daß die Ausdrücke *δικαίωσις*, *δικαιοῦν* usw. der Gerichtssprache entstammen. Gemeint ist damit nun zunächst das Endgericht. So erscheint denn die Rechtfertigung als ein Gut der Zukunft, als ein eschatologisches Gut (Röm 2, 13—16). Wenn es daneben auch als ein Gut der Gegenwart erscheint (Röm 4, 5; 5, 1. 99; 8, 1 f. 30; 14, 17; Eph 5, 9; 6, 14; Phil 3, 9 f.; 2 Tim 3, 7 [nach Ubbink, a. a. O. XVIII A 78]), dann ist dies eben eine Vorwegnahme des Endgerichts [8].

Dann aber ist es auch erklärlich, daß die Rettung (*σωτηρία*), die zunächst Rettung aus dem eschatologischen Endgericht, Rettung vor dem Zorn Gottes, bedeutet, zuweilen als eine schon vollzogene (Eph 6, 17; vgl. 2 Tim 1, 9; Tit 3, 5; Röm 8, 24; Eph 2, 5. 8) erscheint [9]. Schwebt doch auch bereits in der Gegenwart der Zorn Gottes über der gottfeindlichen Menschheit [10]. Die Christen aber sind nicht mehr Kinder des Zornes.

Wie das Gericht, so wird auch schon die Auferstehung im gegenwärtigen Christenleben vorweggenommen. Dies geschieht durch die Taufe. In der Taufe sterben wir mit Christus, werden mit ihm begraben und mit ihm auferweckt (Röm 6, 3—11; Eph 2, 5—7; Kol 2, 12) [11]. So ist unser „alter Mensch" gekreuzigt (Röm 6, 6; Kol 3, 9), wir sind eine neue Schöpfung geworden (*καινὴ κτίσις* 2 Kor 5, 17; Röm 6, 4; Kol 3, 10; Röm 7, 5; 8, 5; 9; 1 Kor 2, 5). „Wenn jemand in Christus Jesus, ist er eine neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen. Siehe, alles ist neu" (2 Kor 5, 17). Wir sahen oben [12], daß zur Auferstehung gleichsam ein doppelter Prozeß gehört, die Umwandlung des irdischen Leibes in einen himmlischen und die Umwandlung des „inneren Menschen" aus einem psychischen in einen durch und durch pneumatischen. Die Umwandlung des „inneren Menschen" aber vollzieht sich bereits in der Gegenwart Er erneuert sich im Leiden von Tag zu Tag. „Wenn auch unser äußerer Mensch sich verzehrt, so erneuert sich

---

[8] Titius, Paulinismus 165 ff. 117 ff.; Dewick, Eschatology 281 ff.; Vos, a. a. O. 236 ff.

[9] Titius, Paulinismus 157 ff.; Teichmann, Auferstehung 87; Vos, a. a. O. 214.

[10] Röm 1, 18 ff.

[11] Vgl. Schauf, a. a. O. 70 f.; Bowen, Resurrection 125. 135.

[12] S. 170.

doch unser innerer Tag um Tag" (2 Kor 4, 16). Durch Gottes Geist werden wir stark am inneren Menschen (Eph 3, 16). Das aber ist schon ein wichtiger Teil der Auferstehung. Es ist die Vorbedingung für den Empfang des pneumatischen Leibes. Als neue Geschöpfe gehören wir nicht mehr dieser Welt an. Christus hat uns aus dem gegenwärtigen bösen Weltalter herausgenommen (Gal 1, 4). Der Christ ist der Welt gestorben (Kol 2, 20; 3, 3). Er ist eben nicht mehr Bürger dieses irdischen Kosmos, sondern sein Bürgerrecht ist im Himmel[13] (Phil 3, 20; vgl. Eph 1, 3; 2, 6). In den himmlischen Sphären führt er sein eigentliches Leben. Gott, der uns mit Christus erweckt hat, hat uns auch „mit eingesetzt im Himmel in Christo Jesu" (Eph 2, 6: *συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*). Aber dieses himmlische Leben des Christen ist noch nicht offenbar, sondern noch verborgen mit Christus in Gott; „denn ihr seid gestorben und euer Leben ist mit Christus in Gott verborgen" (Kol 3, 3). Dereinst aber wird es offenbar werden. „Wenn Christus, euer Leben, sichtbar erscheinen wird, dann werdet auch ihr mit ihm sichtbar erscheinen in Herrlichkeit" (Kol 3, 4). Dieses himmlische Leben der Christen muß natürlich auch die Züge dieser himmlischen Sphäre tragen. Zunächst ist es ein Leben der Sündenlosigkeit. Die Christen sind der Sünde tot und leben in Christus Jesus (Röm 6, 4. 11; 8, 2; 6; 10; Eph 3, 3; Phil 2, 16 f.; 1 Tim 4, 8 [Ubbink, a. a. O. XVIII A 18]). Im Fleische hat Gott die Sünde verurteilt (Röm 8, 3). Die Christen aber leben nicht mehr nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste (Röm 8, 4)[14]. So besitzen sie bereits jetzt das ewige Leben. Wie dieses im Urteil des letzten Gerichtes geschenkt wird, so auch schon im Rechtfertigungsurteil auf Erden (Gal 3, 21; 1 Kor 15, 54—57; Röm 5, 2—12; 8, 15)[15]. Wenn Christus in euch wohnt, so ist der Leib dem Tod verfallen wegen der Sünde, der Geist aber lebt wegen der Rechtfertigung (Röm 8, 10)[16]. Dieses Leben ist genau wie das in der Endzeit erwartete ein pneumatisches Leben. Zu klar ist der pneumatische Charakter des Christenlebens bei Paulus, als daß es dafür eines Beweises bedürfte. Diese Geistesausgießung war, wie wir bereits aus Apg 2, 16 erkannten, nach urchristlicher Überzeugung ein Zeichen der Endzeit. Diese Auffassung tritt uns auch bei Paulus Gal 3, 14 entgegen, wo er die Geistessendung als erste Erfüllung der sonst durchaus eschatologisch gedachten Verheißung auffaßt[17]. Wie

[13] Vgl. Titius, Paulinismus 68; Joh. Weiß, Urchristentum 404 f.

[14] Vgl. vor allem Joh. Weiß, Urchristentum 400 ff.

[15] Vgl. Titius, Paulinismus 167. 194.

[16] Vgl. zu dieser Stelle Bertrams, Wesen des Geistes 9.

[17] Titius, Paulinismus 174.

dereinst der Auferstehungsleib ein ganz pneumatisches Dasein führen, ein *σῶμα πνευματικόν* sein wird, so nimmt auch schon im gegenwärtigen Christenleben der Leib am pneumatischen Leben teil[18]. An und für sich wäre es ja schon auffallend, wenn der Apostel, für den der Fleischesleib der Sitz der Sünde ist, nicht eine Befreiung des Christen von diesem bösen Prinzip gelehrt hätte. Tatsächlich hat uns auch die Gnade Gottes von diesem Todesleib befreit (Röm 7, 24 f.). Das Trachten des Fleisches kann nur zum Tode führen (Röm 8, 1—8). Von den Christen aber sagt Paulus: „Ihr aber seid nicht mehr im Fleisch, sondern im Geist, wenn anders der Geist Gottes in euch wohnt" (Röm 8, 9). Schon im Leibe also führt der Christ ein pneumatisches Leben. „Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, daß nach Paulus auch der Leib, der Leib des Todes, der Sünde, der Verderblichkeit, trotz dieser ihn wenig dazu befähigenden Eigentümlichkeiten in das ‚verborgene' pneumatische Leben in Gott, in die mystische Union mit Christus hineingezogen wird, durch das Pneuma, das ihn dereinst dem Leibe Christi gleichgestalten wird, schon jetzt eine gewisse Durchweihung und Erhebung zur Übernatur erfährt, daß er fähig und ausgerüstet wird, an dem geistigen Leben des Gläubigen in seiner Weise teilzunehmen"[19]. Wie die Auferstehung, so scheint auch schon der Auferstehungsleib vorweggenommen. Das sehen wir nicht nur an dem leiblichen Pneumaleben auf Erden, sondern vor allem daran, daß auch bereits die *δόξα*, jene hervorstechende Eigenschaft des Auferstehungsleibes als ein Gut der Gegenwart erscheint. Durch das Schauen der Herrlichkeit des Herrn werden auch wir von einer Herrlichkeit zur anderen verwandelt (2 Kor 3, 17 f.)[20]. Bereits in der Rechtfertigung wird uns die *δόξα* zuteil (Röm 8, 30). Wie der Augenschein lehrt, kann das natürlich nicht jene äußerlich sichtbare Herrlichkeit sein[21]. Es ist eben noch eine verborgene, wie auch unser ganzes Leben noch mit Gott in Christus verborgen ist (Kol 3, 3). Zum Verständnis dieser Auffassung ist gut an die Lehre vom äußeren

---

[18] Vgl. Bartmann, Paulus 141—143; Bowen, Resurrection 134; Köstlin, Auferstehung 283 f.

[19] Vgl. Bartmann, a. a. O. 143.

[20] Vgl. Joh. Weiß, Urchristentum 405 ff.; Reinhard, Wirken des Geistes 87 f.; Weinel, Paulus 67 f.; Jülicher, Römerbrief 285; Weinel, Theologie[3] 341 f.; Bousset, Paulus und Porphyrios, in: ZntW XIX (1919/20) 2—10, wendet sich dagegen, daß Paulus an dieser Stelle von den Mysterien beeinflußt sei, er kommt zu dem Ergebnis: „So entwickeln sich Gedanken und Bildes des Apostels aus der allegorisierenden Deutung des AT. Durch diese und nicht durch irgendwelche Mysterienvorstellungen ist Paulus' Phantasie befruchtet worden." S. 10.

[21] Deißner 104 f. Oben S. 194 f.

und inneren Menschen zu erinnern. Diese Aussagen gelten vom inneren Menschen, er ist es, der einer täglichen Erneuerung und Vervollkommnung fähig ist. „Wenn auch unser äußerer Mensch sich verzehrt, so wird doch unser innerer Tag um Tag erneuert" (2 Kor 4,16). Wie wir dereinst bei der Auferstehung Christi Ebenbild sein werden, so soll auch schon jetzt Christus in uns Gestalt gewinnen (Gal 4, 19). Auch schon auf Erden führen wir ein Leben in Gemeinschaft mit Christus. Das Reich Gottes reicht, wie wir sahen, gleichfalls schon in die Gegenwart hinein[22]. Seine Güter Friede (Röm 1,7; 5,1; 8,6; 14,17; 15,13. 33; Kol 1,2; 3,15; Eph 1,2; 2,14 f.; 4,3; Phil 1,2; 4,7 vgl. 2 Tim 2,22), Freude (Gal 5,22; 2 Kor 1,24; 6,10; 13,11; Phil 3,1; 2,17 f.) und Freiheit (Röm 6,18. 22; 8,2) erfüllen schon das gegenwärtige Christenleben[23].

Diese Auffassung von der Antizipation der eschatologischen Güter tritt uns vor allem in den Gefangenschaftsbriefen entgegen. Die Thessalonicherbriefe und der erste Korintherbrief verlegen diese Güter nicht in das irdische Christenleben. Im zweiten Korinther- und Römerbrief ist diese Verschiebung schon deutlich festzustellen. Die Pastoralbriefe berichten wiederum nichts von einer Antizipation der eschatologischen Güter.

F. Der Zwischenzustand.

Welches ist aber nun das Schicksal der Verstorbenen in der Zeit vom Tode bis zur Parusie? Diese Frage ist für die wissenschaftliche Behandlung der paulinischen Eschatologie von ganz hervorragender Bedeutung. Man kann sie geradezu als den Angelpunkt derselben bezeichnen, insofern nur hier der Hebel angesetzt werden kann und auch angesetzt wird, um das ganze Gebäude der paulinischen Eschatologie aus den Angeln zu heben. Wir werden nämlich weiter sehen[1], wie gerade des Paulus Ansichten über den Zwischenzustand es gewesen sein sollen, die ihn veranlaßten, seine ererbten jüdischen und auch christlichen Anschauungen vom Ende aller Dinge mit Auferstehung und Weltgericht über Bord zu werfen und mehr der hellenistischen Unsterblichkeitslehre entsprechend die gesamte Entscheidung über

[22] Oben S. 224. 257 f.

[23] Vgl. Weinel, Theol.[3] 339 f.; Stellen bei Ubbink, a. a. O XVIII A. 78.

[1] Siehe unten S. 304 ff.

des Menschen Lohn und Strafe in die Zeit nach dem Tode zu verlegen, so daß somit seine gesamte Eschatologie frei von allen kosmischen und universellen Zügen nur noch ein ausgesprochen individuelles Gepräge trug.

Daneben ist auch diese Frage dogmatisch und dogmengeschichtlich außerordentlich interessant. Es gibt nicht viele Fragen, bei denen die Väter[2] von den ältesten Zeiten an eine der uns geläufigen Vorstellung so durchaus entgegengesetzte Anschauung vertreten wie gerade in diesem Punkt. Über die Seligkeit der Propheten, Apostel und Martyrer urteilte man ziemlich sicher. Von den anderen Seelen aber glaubte man, daß sie bis zum letzten Gericht im Hades aufbewahrt würden[3]. Für diese Anschauung berief man sich gerade auf die Meinung der Alten. Diese Meinung wird sowohl von den griechischen, wie lateinischen und morgenländischen Vätern vertreten. In der lateinischen Kirche kam es erst nach einem vollen Jahrtausend in der Zeit von Johann XXII. bis Benedikt XII. zur dogmatischen Klärung. Die griechische Kirche steht noch heute auf dem alten unklaren Standpunkt der Väter. Ich weise auf diese Tatsache hin, weil doch den Vätern die Briefe des hl. Paulus nicht unbekannt waren. Schon dies macht es wahrscheinlich, daß die Anschauungen des hl. Paulus wie auch der übrigen neutestamentlichen Schriftsteller über den Zwischenzustand, so wie wir ihn heute uns denken, nicht klar und eindeutig an der Oberfläche der Schriften liegen. Ja, auch ihre mündliche Predigt kann sich nicht wesentlich hiermit beschäftigt haben, andernfalls wäre das gänzliche Fehlen einer auch nur annähernd einheitlichen Tradition über diese des Menschen Geist so sehr beschäftigende Frage schlechthin ein Rätsel. Nach dem, was wir über die eschatologische Spannung des Urchristentums ausführten, kann uns das mangelnde Interesse an dieser Frage nicht in Erstaunen setzen. Man lebte bereits in den letzten Tagen. Die meisten würden wohl noch die Parusie erleben. So richteten sich denn die Blicke vor allem auf diese, während man dem Zwischenzustand weniger Aufmerksamkeit schenkte.

So ist es ganz erklärlich, daß wir auch in Pauli Briefen nur selten Andeutungen über den Zwischenzustand finden. Aber trotzdem muß Paulus auch hierüber ganz bestimmte Anschauungen gehabt haben. Christen waren gestorben (1 Thess 4, 13 ff.; 1 Kor 11, 30; 15, 6), er selbst häufig in Todesgefahr (1 Kor 15, 32;

---

[2] So u. a. Justin, Tertullian, Irenäus, Origenes, Lactantius, Hilarius, Augustin. Genauere Stellenangabe bei Gschwind, Niederfahrt 155 A. 2.

[3] Vgl. Bartmann, Dogmatik II[3] 483 f. und die dort angeführte historische Literatur. Vgl. auch die angeführten Zeugnisse bei Clemen, Niedergefahren 145—147. S. oben A. 2.

2 Kor 11, 23 ff.). Dadurch wurden die Blicke mit psychologischer Notwendigkeit auf den Zustand nach dem Tode gelenkt.

Bei der Dürftigkeit der Quellen müssen wir schon einen Blick auf die Anschauungen des Milieus werfen, dem Paulus entstammte. Vor allem haben wir die jüdischen Anschauungen zu prüfen. Bei der hohen Achtung, die Paulus namentlich vor dem AT hatte, ist es wahrscheinlich, daß er dessen Anschauungen auch als Christ noch in den Punkten teilte, wo das Christentum ihm keine neue Erkenntnis brachte.

Die Frage nach den jüdischen Anschauungen über den Zustand nach dem Tode ist in der Wissenschaft schon vielfach behandelt[4]. Aber soweit mir die Literatur bekannt ist, glaube ich, daß man bisher zu wenig Wert darauf gelegt hat, die Quellen möglichst ihrer Chronologie und den Gegenden ihrer Entstehung und Verbreitung entsprechend zu verwerten. Kann es doch nicht gleichgültig sein, ob sie etwa vor oder nach Christus, vor oder nach der Zerstörung Jerusalems, etwa in Palästina oder in der Diaspora entstanden sind. Erklärlicherweise kann ich im einzelnen im Rahmen dieser Arbeit eine derartige wünschenswerte Behandlung der Frage nicht übernehmen.

In den ältesten israelitischen Quellen, die uns ausschließlich in kanonischen Schriften des AT erhalten sind, tritt uns der reine Scheolglaube entgegen. Nach dem Tode steigen die Toten hinab in die Scheol. Es ist nicht etwa die Seele, die hinabsteigt, sondern ein Schatten des gesamten Ich, ein Rapha. Die Scheol wird tief unten im Schoß der Erde befindlich gedacht, sie wird auch wohl direkt mit Erde bezeichnet (z. B. Js 36, 19)[5]. Hier führen nun die Toten als Rephaim ein kraftloses Schattendasein. Es ist zwar nicht ohne Bewußtsein und Erinnerung und Gemeinschaft untereinander, aber doch nur ein ganz trauriges Abbild des irdischen Lebens, ein stumpfes, freudeloses Dasein. Darum ist auch in dieser Zeit die israelitische Vergeltungsvorstellung ganz und gar diesseitig eingestellt. Vom Jenseits ist nichts zu erwarten. Darum ist ein hohes Alter ein großes Glück. Alt und lebenssatt in

---

[4] Ich weise hin auf Fr. Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel und des Judentums, 1892; A. Bertholet, Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 1899; Georg Beer, Der Biblische Hades 1902; Ad. Lods, La croyance à la vie future, 1906; P. Torge, Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament, 1909; R. P. Dhorme, Le séjour des morts chez les Babyloniens Hébreux, in: Revue biblique IV (1907). Vgl. auch die knappen Ausführungen, die passim gemacht werden von Clemen, Niedergefahren 143 ff.; Gschwind, Niederfahrt 146—157; C. Schmidt, Gespräche Jesu 455 ff.

[5] Vgl. Dhorme, Le séjour des morts 62 ff.

die Grube fahren, gilt als ein harmonischer Abschluß des Daseins und erweckt kein Grauen (Gn 15,15; 25,8; Job 42,17). Ein solcher Abschluß des Daseins gleicht der Rückkehr des müden Wanderers aus der Fremde in die Heimat, „denn Erde bist du und Erde mußt du wieder werden" (Gn 3,19; vgl. Job 1,21)[6]. In der Scheol wird keiner mehr Jahwe preisen (Js 38, 19; Ps 6,6; 13,4; 88.11ff.; 115,17). Auch Jahwe scheint der Toten in der Scheol zu vergessen (Ps 88,6). Sie ist ein Gebiet, um das sich Gott gleichsam nicht mehr kümmert[7]. Dort und nur dort findet immerhin der Mensch seine Ruhe. Diese war aber davon abhängig, daß auch der Leichnam der Erde zurückgegeben wurde[8]. Darum war es den Juden ein schrecklicher Gedanke, unbegraben bleiben zu müssen[9], nicht nur weil es schimpflich war, sondern vor allem deshalb, weil man es als ein Hindernis ansah, daß der Tote zur Ruhe kam. Deshalb galt das Begraben verlassener Leichname als ganz vorzügliches Liebeswerk[10]. Im wesentlichen war das Los aller in der Scheol gleich. Doch wurde auch ein gewisser Unterschied der Schatten angenommen. Man fuhr in dem Stand in die Scheol hinab, den man auf Erden beim Tode innehatte. Da waren Könige, Herrscher und Knechte und die verschiedenen Stämme zu unterscheiden[11]. Nach Beer[12] waren auch die Todesart und die beim Begräbnis vollzogenen Riten nicht ohne Einfluß auf die Stellung in der Scheol. Es waren also nur äußere Zufälligkeiten, die eine gewisse Scheidung der Rephaim hervortreten ließen, von einer Verschiedenheit des Loses entsprechend dem sittlichen Leben war keine Rede.

Dieser alttestamentliche Scheolglaube erfuhr unter dem Einfluß der mehr individuellen Vergeltungslehre der Propheten[13], namentlich aber der Erfahrungen im Exil, eine bemerkenswerte Weiterbildung. Das Leben in der Scheol konnte nicht der Weisheit letzter Schluß sein. Die messianischen Hoffnungen lebten wieder auf, die Verstorbenen, namentlich die für ihren Glauben gefallenen Helden der Makkabäerzeit konnten aber nicht von diesem Reiche, das der Messias aufrichten sollte, ausgeschlossen

---

[6] Beer, Der bibl. Hades 14.

[7] Dhorme, a. a. O. 73.

[8] Vgl. Delitzsch, Bibl. Psychologie 444—448; Dhorme, a. a. O. 63f.; Spieß, Zustand nach dem Tode 94f.

[9] 1 Kg 13,22; 14,11; 16,4; 21,42; Js 7,33; 8,2; 9,22; 14,16; 16,4; 25,33; Ez 29,5; Ps 79,3 nach Spieß, Zustand nach dem Tode 94f.

[10] Tob 1,21; 2,8. Dhorme, a. a. O. 64, findet in der verwandten babylonischen Anschauung auch die Vorstellung, daß einen Toten ausgraben hieße, seinen Schatten der Ruhe berauben.

[11] Beer, a. a. O. 21. [12] A. a. O. 21.

[13] Ders., a. a. O. 21.

sein. So brach sich der Auferstehungsglaube Bahn. Damit aber verlor der Zustand in der Scheol seinen endgültigen Charakter, er wurde zu einem Durchgangsstadium, die Scheol zu einem Warteraum. Nun wurde auch der Vergeltungsgedanke, der sich vor allem in der in dieser Zeit so stark hervortretenden Idee vom Weltgericht ausdrückte, auch auf die Scheol übertragen. Die verschiedenen Räume der Scheol, auch Kammern und Behälter genannt, werden nun in Abteilungen für Gottlose und Gerechte geschieden. Die Gerechten empfangen schon hier eine gewisse Belohnung, die Gottlosen eine gewisse Strafe. Nachweisbar tritt uns dieser Gedanke zuerst im Henochbuch entgegen. Der Raum für die Gerechten ist von einer gewissen Helle durchleuchtet und enthält auch eine Wasserquelle (Hen 22, 2. 9). Daneben existieren besondere Räume für die Gottlosen (Hen 22, 11), in denen sie gepeinigt werden. Nach 4 Esr 7, 80 ff. werden sie mit siebenfältiger Pein gequält. Doch ist weder der Lohn endgültig noch die Strafe, beide erfahren nach der Auferstehung eine Vervollkommnung bzw. Verschärfung (Hen 22, 10. 11; 4 Esr 7, 36. 81 ff. u. ö.). Die Gerechten gehen ein in das Paradies, in das himmlische Jerusalem, die Gottlosen stehen auf und werden in die Hölle gestoßen. Danach treten Paradies und Hölle erst am Ende der Tage in die Erscheinung[14].

Daneben soll namentlich im hellenistischen Judentum die Entwickelung auch einen anderen Gang genommen haben[15]. Den Auferstehungsglauben habe man abgelehnt und die endgültige Entscheidung sofort nach dem Tode angenommen. So sei der Hades zur Hölle geworden, während die Gerechten sofort in das Paradies, das man in den Himmel verlegte und mit diesem indentifizierte, eingingen. Indessen ist doch ein solches Urteil mit Vorsicht aufzunehmen. Zu leicht können sich unter hellenistischem Gewande doch die jüdischen Vorstellungen von Auferstehung und Zwischenzustand verbergen, wie es Weber[16] für die Weisheit Salomos nachgewiesen hat. Allerdings findet sich auch die Anschauung, daß einige bevorzugte Männer wie Henoch, Esra, Elias, Baruch u. a. schon bei Gott im Himmel weilen[17], und auch für die Martyrer[18] wird eine solche Sonderstellung wohl angenommen. Aber es ist eine Sonderstellung; die meisten weilen in der Scheol

---

[14] Vgl. Volz, Jüd. Eschatologie 377; Schmidt, Gespräche Jesu 457.

[15] Vgl. Bousset, Judentum² 388 f.; Gschwind, Niederfahrt 149 ff.

[16] Weber, Der Auferstehungsglaube.

[17] Teichmann, a. a. O. 72 f. Clemen, Niedergefahren 143 f. Gschwind, a. a. O. 150 f.

[18] Gschwind, a. a. O. 151.

bzw. im Hades. Da, wo andere Anschauungen sich zeigen, liegt sicher hellenistischer Einfluß vor.

Die Kreise Jesu und seiner Jünger sind aber von den hellenistischen Anschauungen unberührt. Jesus vertritt gegenüber den Sadduzäern den Auferstehungsglauben, und in der Lazarusparabel (Lk 16, 22 ff.) teilt er auch die Anschauung von einem doppelten Los der Toten im Hades. Er läßt die Patriarchen resp. Abraham in der Scheol weilen und mit ihnen die Seelen der Gerechten, während die Gottlosen an einem davon getrennten Ort Qual leiden. Im einzelnen stimmt diese Parabel sachlich fast vollständig mit den Anschauungen in Hen Kap. 22 überein. Man hat allerdings auch gemeint, der Schoß Abrahams sei ein himmlischer Ort[19]. Doch spricht dagegen wohl die Szene zwischen dem Bettler und dem Reichen; und die Vorstellung des Spaltes, den zu überschreiten unmöglich ist (16, 26), läßt auch nur an ein Nebeneinanderliegen beider Orte denken. Dieselbe Vorstellung liegt auch Lk 23, 43 vor, wo Jesus dem reumütigen Schächer am Kreuze ein sofortiges Eingehen mit ihm ins Paradies verheißt. Hier bezeichnet eben Paradies dasselbe wie der Schoß Abrahams (Lk 16, 22). Es ist allerdings zuzugeben, daß im allgemeinen uns in der damaligen Literatur eine andere Auffassung vom Paradies entgegentritt. Es ist jener Ort am äußersten Ende des Himmels, in den am Ende der Tage die Gerechten gelangen werden. Dort weilen jetzt schon die auserwählten Heroen des Glaubens, die den Tod nicht gekostet haben[20]. Daneben findet sich auch wieder die Anschauung, wonach das Paradies noch leer ist[21]. Auch Paulus vertritt diese Auffassung vom Paradies als einem himmlischen Ort (2 Kor 12, 4). Daneben aber bleibt bestehen, daß auch mit Paradies die Abteilung der Gerechten in der Scheol bzw. im Hades bezeichnet wird. Wenn auch diese Anschauung gegenüber der anderen zurücktritt, so wird sie indessen noch von Origenes[22] als biblisch

---

[19] So neuerdings Greßmann, Vom reichen Manne und armen Lazarus. Abh. d. Königl. Preuß. Akademie d. Wiss. phil.-hist. Kl. 1918, N. 7. Jülicher, Gleichnisreden II[2] 623 f., will sich nicht entscheiden.

[20] 4 Esr 6, 26; 7, 28; 13, 52; 14, 9. 49; Hen 70, 3 *Βίος Ἀδ.* 37. Vgl. Bousset, Judentum 324 ff.; Messel, Einheitlichkeit 85 ff., welcher mit Volz, Eschatologie 377, das Paradies nicht für einen Ort, sondern für einen Zustand hält.

[21] Slav. Hen 42, 3. 5. Vgl. Clemen, Niedergefahren 149 und die dortselbst A. 4 zitierte Literatur.

[22] De princ. II 11, 6 ed. Lommatzsch XXI 251: quod sancti quique discedentes de hac vita, permanebunt in loco aliquo in terra posito, quem paradisum dicit srciptura divina velut in quodam eruditionis loco, et, ut ita dixerim, auditorio vel schola animarum, in qua de omnibus his, quae in terra viderant, doceantur, bei Clemen, Niedergefahren 147.

bezeichnet, und es liegt die Vermutung nicht fern, daß dies schlechthin die Anschauung des palästinensischen Judentums war. Deshalb halte ich es auch gar nicht für nötig, mit Gschwind[23] diese Verschiedenheit des Begriffes abzuschwächen durch die Annahme, Lk 23, 43 sei dem Schächer nur schlechthin die Zuwendung der Erlösung verheißen, nicht das Gelangen mit Christus an den Ort der Gerechten im Hades, das Paradies. Man könnte schließlich auch einen Ausgleich dieser beiden Vorstellungen auf dem Wege versuchen wollen, daß Lukas den Hades mit einigen Schriftstellern in den Raum zwischen Himmel und Erde verlegt habe, mithin auch das Paradies. Aber eine solche Vorstellung ist bei Lukas nicht nachweisbar. So wie uns bei ihm das Paradies entgegentritt, ist es als vorläufiger Ort der Gerechten aufzufassen.

Was die übrigen Schriften des NT abgesehen von den paulinischen betrifft, so finden wir darin kaum Andeutungen über den Zwischenzustand. Wenn der gesteinigte Stephanus Apg 7, 59 f. ausruft: „Herr Jesus, nimm meinen Geist auf!“ (*κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνευμά μου*), so mag man darin vielleicht die Anschauung von einer sofortigen Vereinigung mit Christus erblicken dürfen. Aber diese Stelle kann dann nicht verallgemeinert werden, da Stephanus ein Martyrer ist, denen ja auch schon die Juden, wie wir sahen, ein bevorzugtes Schicksal nach dem Tode zuschrieben. Sicher zeugt indessen diese Stelle nicht für diese Auffassung. Sie ist nämlich auffallend ähnlich dem lukanischen Bericht über die Worte Jesu am Kreuze: *εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμα μου* (Lk 23, 46). Und wie Jesus für seine Feinde betet: *πάτερ ἄφες αὐτοῖς* (Lk 23, 34), so betet auch Stephanus: *κύριε μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην* (Apg 7, 60). Von Jesus aber wissen wir, daß er nach dem Tode nicht zum Himmel hinauf, sondern hinab in die Scheol fuhr. Der Bericht schließt schlicht: *καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐκοιμήθη* (Apg 7, 60). Schwerlich ist es aber richtig, für eine sofortige Seligkeit nach dem Tod sich auf Jo 14, 2 zu berufen: „In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen . . . Ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten“, denn Christus fährt fort: „Und wenn ich hingegangen bin und euch eine Stätte bereitet habe, komme ich wieder und werde euch zu mir nehmen, damit, wo ich bin, auch ihr seid.“ Also an seine Wiederkunft knüpft Christus hier die Vereinigung mit ihm. Eine Aussage über den Zustand nach dem Tode könnte man nur dann darin finden, wenn man nachwiese, daß die Wiederkunft Christi, von der Johannes hier redet, nicht eschatologisch, sondern symbolisch spiritualistisch zu verstehen sei. Hebr 10, 23 setzt voraus, daß „Geister der vollendeten

---

[23] A. a. O. 153 f. u. 162 [3].

Gerechten" im Himmel weilen. Es ist aber hierbei nicht sicher, ob auch die Geister schon verstorbener Christen einzuschließen sind, oder nur an die Heroen des AT zu denken ist. In der Offb (6, 9 f.; 7, 9 ff.) sind es die Martyrer (vgl. 7, 14 ff.), die vor dem Thron und dem Lamme stehen. Der Gedanke, daß etwa schlechthin die Christen mit dem Lamme vereinigt seien, ist auch hier nicht ausgesprochen.

Eine wirkliche klare und eindeutige Lehre über des Christen Los vom Tode bis zur Parusie fanden wir bisher also nicht. Doch gehen wir nun nach der Schilderung der Gedanken der Umwelt zur Untersuchung der paulinischen Briefe selbst über.

Es kann uns nicht wundern, daß die Meinungen hierüber sehr geteilt sind. Nach einigen hat Paulus überhaupt nie über den Zwischenzustand reflektiert und deshalb auch keine Aussage darüber gemacht[24]. Die für die allernächste Zukunft erwartete Parusie habe ihm ermöglicht, den Zwischenzustand ganz außer acht zu lassen. Die meisten nehmen indessen an, Paulus habe eine Vereinigung mit Christus nach dem Tode gekannt, man geht aber wieder auseinander bei den Fragen, ob Paulus dieses von den Christen schlechthin angenommen, und ob dies von Anfang seine Lehre gewesen sei. Neben der Annahme, daß die Vereinigung mit Christus nach dem Tode allgemein den Christen bevorstände[25], findet sich die andere, daß Paulus dies alles als eine Gnadenprärogative[26] nur für sich und seine Mitarbeiter oder für die Martyrer[27] in Anspruch nähme. Wohl ziemlich allgemein glauben die neueren katholischen und einige protestantische Forscher[28], daß Paulus diese Anschauung von Anfang an vertreten habe, während die meisten protestantischen Forscher eine mehr oder weniger starke Entwicklung dieser Anschauung des Paulus von den

---

[24] Z. B. Dewick, Eschatology 278; Wetter, Vergeltungsgedanke 154; Schmidt, Gespräche Jesu 463 f.; Bowen, Resurrection 103. 98—102 sagt zu 2 Kor 5: „Paul still expects not death but the ‚change' while yet alive. And yet if death should come, the interim of ‚sleeping' would be a period of rest, and so brief that it would have no real terrors for him, he would look over and beyond it to the day of resurrection." Ähnlich auch Ubbink, a. a. O. 18; Wernle, Anfänge 207.

[25] So die neueren katholischen Forscher. Von den Protestanten vgl. Löckle, Auferstehung 58 f.

[26] Kabisch, a. a. O. 302 f. Unten S. 281.

[27] Vgl. die zahlreichen Belege zu dieser weit verbreiteten Ansicht bei Clemen, Niedergefahren 145 A. 3.

[28] B. Weiß, Bibl. Theologie 389. Vgl. auch 386. Feine, Leben nach dem Tode 23; ders., Theologie³ 367 ff.; vor allem 370. Vgl. auch 543. Schettler, Durch Christus 57 A. 1; Clemen, Paulus I 360 ff.; Bruston, La vie future 529, der aber hauptsächlich deshalb dazu kommt, weil er die Auferstehung am Ende der Tage leugnet.

Thessalonicherbriefen an zum 2 Kor und Phil annehmen[29]. In den Thessalonicherbriefen und im ersten Korintherbrief sei ihm die Erkenntnis von einer Vereinigung mit Christus nach dem Tode noch nicht aufgegangen. Diese käme erst im 2 Kor zum Durchbruch und läge dann im Phil in abgeklärter Deutlichkeit vor. Zur Zeit der Thess und des 1 Kor hat Paulus nach einigen die Anschauung eines Seelenschlafes[30] vertreten, nach anderen teilt er bis dahin den Scheol- und Hadesglauben seines Volkes[31].

Hat Paulus je für die Gläubigen — denn nur um diese kann es sich hierbei handeln — eine Vereinigung mit Christus sofort nach dem Tode angenommen? Wir gehen aus von Phil 1, 19—24, denn wenn überhaupt eine Stelle, so ist es diese, die dafür angeführt werden kann.

Paulus befindet sich in Gefangenschaft (Phil 1, 7). Diese ist aber zur Förderung des Evangeliums ausgeschlagen (1, 12 ff.), denn im Vertrauen auf seine Gefangenschaft verkündigen die Brüder noch eifriger das Gotteswort (1, 14). Wenn auch manche in unschöner Gesinnung, aus Lust am Hader das Evangelium verkünden, um den gefangenen Paulus zu betrüben, so hat Paulus im Gegenteil Freude, daß auch auf diese Weise Christus verkündigt wird (1, 17 f.), und er wird sich auch weiter freuen. Daran knüpft nun V. 19 an:

19 *οἶδα γὰρ ὅτι τοῦτο μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν διὰ τῆς ὑμῶν δεήσεως καὶ ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

20 *κατὰ τὴν ἀποκαραδοκίαν καὶ ἐλπίδα μου ὅτι ἐν οὐδενὶ αἰσχυνθήσομαι, ἀλλ' ἐν πάσῃ παρρησίᾳ ὡς πάντοτε καὶ νῦν μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου, εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου.*

21 *Ἐμοὶ γὰρ τὸ ζῆν Χριστὸς καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος.*

22 *εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκί, τοῦτό μοι καρπὸς ἔργου, καὶ τί αἱρήσομαι οὐ γνωρίζω.*

23 *συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι, πολλῷ γὰρ μᾶλλον κρεῖσσον·*

24 *τὸ δὲ ἐπιμένειν τῇ σαρκὶ ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς.*

---

29 So Usteri, Lehrbegriffe 368 f.; Pfleiderer, Paulinismus 259 ff.; Köstlin, Auferstehung 285 ff.; Justamon, Eschatologie 74 f.; Bouniol, Vie future 18 ff.; Thackeray, a. a. O. 128 f.; Volz, Jüd. Eschatologie 145; Kühl, Über 2 Kor 5, 1—10 43 f.; v. Dobschütz, Thess 201; Deißner, Auferstehungshoffnung 111 ff.; Emery, Eschatology 435 ff.; J. Weiß, Urchristentum 418.

30 Usteri, Köstlin, Kühl, Emery s. A. 29. Thackeray, a. a. O. 108 f.; Bousset, 2 Kor 192; Deißner, Auferstehungshoffnung 111 ff. (Schlaf in den Gräbern).

31 Z. B. Justamon, Eschatologie 74 f.; Schmiedel 239 bei Deißner, Auferstehungshoffnung 117 u. A.

19 „Denn ich weiß, daß dies mir zum Heile auslaufen wird, wegen eures Gebetes und der Unterstützung des Geistes Jesu Christi.

20 Gemäß meiner Erwartung und Hoffnung, daß ich in keinem Stücke zuschanden kommen werde, sondern daß in aller Freimütigkeit, wie allezeit so auch jetzt Christus verherrlicht werden wird an meinem Leibe, sei es durch Leben, sei es durch Tod.

21 Denn mir ist das Leben Christus und das Sterben Gewinn.

22 Gilt es aber das Leben im Fleisch, das bedeutet mir Frucht der Arbeit, und was ich wählen soll, weiß ich nicht.

23 Ich werde von diesen zwei Seiten getrieben, ich habe Lust abzuscheiden und mit Christus zu sein, denn das ist weit, weit besser.

24 Das Bleiben im Fleisch aber ist notwendiger euretwegen."

Klar und deutlich faßt hier Paulus die beiden Möglichkeiten des weiteren Lebens und des Todes ins Auge. Christus wird in seinem Leibe verherrlicht, sei es durch Leben, sei es durch Tod (V. 20). Ob nun in V. 21 *τὸ ζῆν* das *διὰ ζωῆς* des Verses 20 erklärt, und es dann denselben Sinn hat wie V. 22 *τὸ ζῆν ἐν σαρκί* oder das *διὰ θανάτου,* und es dann das eigentlich wahre Leben, das himmlische, bedeutet, ist kaum mit Sicherheit [32] zu sagen und auch für unsere Frage nicht von Bedeutung. Ohne Zweifel bezeichnet Paulus das Sterben als einen Gewinn (V. 21). Worin besteht nun dieser Gewinn? Wird ihm vielleicht durch ein Martyrium ein schönerer Ruhmeskranz zuteil? Paulus redet hier nicht von der Parusie. Die Erklärung des Verses 21 liegt in V. 23. Paulus hat „Lust abzuschneiden und mit Christus zu sein, denn das ist weit, weit besser". Der Vorteil des Sterbens liegt eben in dem „Mit-Christus-Sein". Dieses aber wird klar und deutlich als nach dem Tode eintretend gedacht. Wollte man annehmen, Paulus überspränge hier den Zwischenzustand und richte seine Blicke direkt auf die Parusie, so hieße das den ganzen Sinn der Stelle nicht verstehen. Es handelt sich um die beiden Möglichkeiten, ob Leben oder Sterben. Wir sahen bei der Erklärung von 2 Kor 5, 1—10, wie sehr Paulus mit allen Fasern seines Herzens bis dahin daran hing, nicht vor der Parusie zu sterben. Wenn er nun hier sogar den Wunsch ausdrückt zu sterben, so kann der Grund dazu nicht in etwas liegen, das ihm bei der Parusie zuteil würde, was er also

[32] In ersterem Sinne nehmen u. a. De Wette, Phil 175; Lipsius in Schmiedels H. C. Phil 205; Tillmann, Phil z. St., im letzteren u. a. Hoffmann, Die Heilige Schrift, Phil 38 f.; Haupt, Gefangenschaftsbriefe Phil 36 f.; Ewald, Phil 76 f.; Dibelius, Phil 50, bei dem letzteren ausführliche Begründungen.

beim Erleben der Parusie erhalten würde, ohne durch den Zustand der *γυμνότης* zu müssen. Nein, es muß etwas sein, was gegenüber dem Leben bis zur Parusie einen Vorteil bedeutet. Dieser besteht eben darin, daß man sogleich nach dem Tode mit Christus ist. Wollte man annehmen, Paulus überspränge hier den Zwischenzustand, dann müßte man schon postulieren, daß das *σὺν Χριστῷ εἶναι* stets durch das *ἀποθανεῖν* bedingt werde, man könnte dann etwa daran denken, daß dies ein Vorzug der Martyrer sei. Indessen ist das *σὺν Χριστῷ εἶναι* bei Paulus allgemein ein Heilsgut der Christen (vgl. z. B. 1 Thess 4, 18).

Paulus erwartet also im Phil für den Zeitpunkt sofort nach dem Tode das *σὺν Χριστῷ εἶναι.*

Denselben Gedanken findet man auch meistens in 2 Kor 5, 1—10. Wir gaben bereits eine ausführliche Erklärung dieser Stelle und können uns deshalb kurz fassen. Es handelt sich vor allem um V. 6—9.

6 *θαρροῦντες οὖν πάντοτε καὶ εἰδότες ὅτι ἐνδημοῦντες ἐν τῷ σώματι, ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου·*

7 *διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους·*

8 *θαρροῦμεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον.*

9 *διὸ καὶ φιλοτιμούμεθα εἴτε ἐνδημοῦντες εἴτε ἐκδημοῦντες, εὐάρεστοι αὐτῷ εἶναι.*

6 „Wir sind allezeit frohen Mutes, obschon wir wissen, daß, solange wir unsere Heimat im Leibe haben, wir vom Herrn entfernt in der Fremde sind.

7 Denn durch (das Gebiet des) Glaubens wandeln wir, nicht des Schauens.

8 Wir haben aber guten Mut und wollen lieber auswandern aus der Heimat des Leibes und hinwandern zu der Heimat beim Herrn.

9 Darum ist es auch unser Ehrgeiz, ob wir nun in der Heimat (des Leibes) bleiben oder aus der Heimat auswandern, ihm wohlgefällig zu sein.“

Der Gedanke, daß der Auferstehungsleib nicht nur ein Gut der Verheißung ist, sondern daß wir bereits im Geist ein Unterpfand, eine Bürgschaft desselben besitzen, stimmt den Apostel wieder frohgemut, obgleich er sich bewußt ist, daß, solange er im Leibe ist, er fern ist vom Herrn. Sein Wunsch geht aber dahin, beim Herrn zu sein (s. oben S. 72 ff.).

„Wir haben aber guten Mut und wollen lieber auswandern aus der Heimat des Leibes und hinwandern zu der Heimat beim Herrn“ (V. 8). Ob Paulus sich dieses Hinwandern zu der Heimat

beim Herrn an dieser Stelle schon mit dem Tode eintretend denkt, oder ob er nur die Ereignisse bei der Parusie im Auge hat [33], vermag ich nicht mit Sicherheit zu entscheiden [34].

Wenn Paulus Röm 8, 38 sagt, daß weder Leben noch Tod uns von der Liebe Gottes trennen kann, welche in Christus Jesus ist, und 14, 7 f.: „denn keiner von uns lebt sich selbst und keiner stirbt sich selbst, denn leben wir, so leben wir dem Herrn, und sterben wir, so sterben wir dem Herrn, wir mögen also leben oder sterben, so sind wir des Herrn", so liegt es nahe, auch an diesen Stellen die Idee einer Vereinigung mit Christus sofort nach dem Tode ausgedrückt zu finden. Sicherheit aber habe ich auch hier nicht.

Nimmt nun Paulus dieses *σὺν Χριστῷ εἶναι* und das *ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον* nur etwa für sich, seine Mitarbeiter oder für Martyrer an? Es ist wahr, daß im Zusammenhang von Phil 1, 21 f. und 2 Kor 5, 1—10 Paulus die Möglichkeit des Todes für Christus vor Augen steht. Aber mit keinem Wort deutet der Apostel an, daß er seine Aussagen nur mit Rücksicht darauf macht. In 2 Kor 5, 1—10 bezieht sich der Plural sicher allgemein auf Christen. Das kann z. B. für die Aussagen *οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει* (V. 4), *ὁ δοὺς ἡμῖν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος* (V. 5); *διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους* (V. 7) nicht zweifelhaft sein.

Wie aber hat sich Paulus diesen Zustand nach dem Tode gedacht? Zunächst ist es ein *σὺν Χριστῷ εἶναι.* Schon im irdischen Leben steht der Christ in Gemeinschaft mit seinem Herrn. Das irdische Leben ist ein Sein *ἐν Χριστῷ* [35]. Niemals gebraucht der Apostel den Ausdruck *σὺν Χριστῷ εἶναι* von der irdischen Gemeinschaft mit Christus. Er bezeichnet damit nur jene eschatologische Vereinigung mit Christus nach der Parusie oder wie hier nach dem Tode [36]. So haben auch wir beide Ausdrücke wohl zu unterscheiden. Das *σὺν Χριστῷ εἶναι* nach dem Tode aber bedeutet gegenüber dem irdischen Leben und also auch gegenüber der

---

[33] So Ubbink, a. a. O. 47 f.; Bowen, a. a. O. 98—102. Diese Exegeten meinen, Paulus sehe deshalb getrost dem Tode entgegen, weil er bei der ja doch unmittelbar bevorstehenden Parusie seine Heimat beim Herrn finden würde.

[34] Daß hier an den Tod und nicht an die Parusie zu denken sei, begründet De Wette, Korintherbrief 216 damit, daß sonst der Apostel von einem Kommen des Herrn zu den Gläubigen und nicht von einem Kommen der Gläubigen zu Christo hätte reden müssen. Ebenfalls sei die „Steigerung der Gefühlsstimmung von der mit Todesscheu verbundenen Sehnsucht nach der Überkleidung bis zu der die Todesscheu selbst überwindenden Sehnsucht nach der Heimat" nur bei der Annahme einer Heimat bei Christus sofort nach dem Tode zu erklären.

[35] Vgl. Deißmann, Die neutestamentliche Formel in Christus.

[36] Ders. 126.

Christusgemeinschaft im irdischen Leben einen Gewinn (Phil 1,21). Worin dieser besteht, erklärt gut 2 Kor 5,7: denn noch „wandeln wir durch das Gebiet des Glaubens, nicht des Schauens", nach dem Tode aber werden wir mit Christus *διὰ εἴδους* vereinigt sein, d. h. wir werden räumlich mit ihm zusammenleben. Damit ist dann auch als Ort dieses Zusammenseins der Himmel anzunehmen, nicht der Hades, denn Christus wird nach Paulus als im Himmel weilend gedacht[37]. Aber dieser Zustand ist keineswegs ein vollkommener. Noch ist es ein Zustand der Nacktheit, der *γυμνότης*, noch haben wir nicht das *σῶμα πνευματικόν*, das *σῶμα τῆς δόξης* angezogen. Das ist noch eine ziemliche Unvollkommenheit, da Paulus sich, wie wir sahen[38], mit den Hebräern ein vollkommenes und frei sich betätigendes Leben nur im Leibe und vermittels des Leibes zu denken vermag. Es ist also mehr ein Ruhen in Gemeinschaft mit Christus[39], das aber immerhin weit, weit besser ist, als das Leben im Fleische (Phil 1,23).

Hat Paulus nun von Anfang an diese Meinung gehabt? Dies muß an sich ja zunächst als das Wahrscheinlichere gelten, und daher muß jede andere Auffassung natürlich einen eingehenden Beweis liefern. Die Frage wäre entschieden, wenn sich auch schon in den früheren Briefen Aussagen fänden, die klar denselben Gedanken wie der Phil ausspräc hen. Tatsächlich will man gleich in dem ältesten uns erhaltenen Sendschreiben des Apostels, dem ersten Thessalonicherbrief, diese Anschauung ausgedrückt sehen. Paulus schreibt der Gemeinde:

5,9 *ὅτι οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργὴν ἀλλὰ εἰς περιποίησιν σωτηρίας διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

10 *τοῦ ἀποθανόντος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν.*

„Gott hat uns nicht zum Zorn bestimmt, sondern zur Erlangung des Heils durch unsern Herrn Jesus Christus, der für uns gestorben ist, damit wir, sei es, daß wir wachen, sei es, daß wir schlafen, zusammen mit ihm leben."

Zu dieser Stelle meint nun Feine[40]: „Es soll für den Christen keinen Unterschied machen, ob er lebt oder stirbt, in jeder dieser beiden Formen des Seins sollen wir ‚zugleich mit Christus leben'. Wir sehen also, daß auch in diesem Punkt kein Schwanken in der Zukunftshoffnung des Apostels besteht. Auch schon in diesem

---

[37] Röm 8,34. [38] Oben S. 144 f.

[39] Vgl. Deißner, Auferstehungshoffnung 118 f.; Kühl, 2 Kor 5,1—10, 42 f.

[40] Feine, Theologie[3] 370. Vgl. ders., Leben nach dem Tode 23. So auch Lueken, Thessalonicherbr. 19; Ewald, Phil 80.

ältesten Brief erwähnt der Apostel für die Christen unmittelbare Vereinigung mit Christus nach dem Tode. Er sagt hier sogar ‚mit Christus leben‘, Phil 1, 23 nur ‚mit Christus sein‘.“

Indessen sind gegen diese Auffassung der Stelle die schwerwiegendsten Bedenken zu erheben, wie sich bei einer kurzen Exegese zeigen wird.

Es kann nicht zweifelhaft sein und wird auch allgemein zugestanden, daß Paulus hier in V. 10 mit *γρηγορῶμεν* und *καθεύδωμεν* nicht jene sittlichen Zustände des aufmerksamen Kampfes bzw. des Lebens in der Finsternis gemeint haben kann wie von V. 6 an, denn das sittliche Leben des Menschen ist nicht gleichgültig für ein Leben mit Christus. Er meint eben den Zustand des irdischen Lebens und den des Todes. Bereits oben[41] wiesen wir auf den ganz auffallenden Parallelismus der Verse 5, 10. 11 mit 4, 17 und 18 hin und zogen schon daraus den Schluß, daß Paulus hier das 4, 13 begonnene Thema zum Abschluß bringt[42]. Kein Unterschied wird zwischen den Lebenden und den Toten bei der Parusie sein. Beide werden zusammen mit Christus leben. Soweit läßt schon der gesamte Zusammenhang im Rahmen des Themas, das Paulus hier behandelt, nur an das mit der Parusie einsetzende Leben mit Christus denken. Zu demselben Ergebnis führt uns auch der engere Zusammenhang. V. 9 redet davon, daß Gott uns nicht zum Zorn, sondern zur Erlangung des Heils (*εἰς περιποίησιν σωτηρίας*) bestimmt hat. Nun bezeichnet aber *σωτηρία* im allgemeinen die Rettung aus dem letzten Gericht, ab und zu auch das schon im gegenwärtigen Christenleben erlangte Heil[43]. Diese Bedeutung wird aber hier durch *εἰς περιποίησιν* ausgeschlossen. Niemals aber bezeichnet *σωτηρία* das Heil nach dem Tode. Ferner erscheint dieses *ζήσωμεν* durch Christi Tod bedingt. Wenn aber Paulus von dem durch Christi Tod erlangten Heil und Leben spricht, dann denkt er stets an das Endheil, an das Leben im vollen Sinne, an das ewige Leben im auferstandenen Leib. So lenkt auch schon der engste Zusammenhang unsere Blicke auf die Parusie, nicht auf den Zustand nach dem Tode. Dieses *ζήσωμεν* wird nun sowohl denen, die wachen, wie denen, die schlafen, in gleicher Weise zugeschrieben. Es kann aber doch nicht für diejenigen, von denen *γρηγορῶμεν* gilt, ein Leben mit Christus ausgesagt sein, das ja nach Phil 1, 23, welche Anschauung ja nach der bekämpften Meinung auch hier vorliegen soll, erst mit dem

---

41 S. 49 f.

42 Vgl. auch v. Dobschütz, Thessalonicherbr. 213; Dibelius, Thessalonicherbr. 22 f.; Tillmann 58 f.

43 Siehe oben S. 203 f. 267.

Tode eintritt. Dieser Einwurf trifft auch diejenigen, welche meinen, mit dem *ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν* sei auch schon die Gemeinschaft des Gläubigen mit Christus im irdischen Leben gemeint [44]. Diese Auffassung wird auch schon durch den Aorist *ζήσωμεν* unmöglich gemacht. Der Aorist besagt so viel wie „zum Leben gelangen", und zwar wird damit das Leben als ein definitives bezeichnet, das uns durch den gleichfalls definitiven Tod unseres Herrn (*τοῦ ἀποθανόντος*) sichergestellt ist [45]. Das Leben aber, zu dem wir alle in gleicher Weise gelangen, ob wir nun wachen oder schlafen, d. h. leben oder tot sind, ist nur das uns bei der Parusie zuteil werdende ewige Leben. Mithin kann diese Stelle nicht für eine Vereinigung mit Christus sofort nach dem Tode angeführt werden.

Nun aber spricht Paulus 1 Thess 4, 16 von den „Toten in Christo" (*οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ*) und 1 Kor 15, 18 von den „in Christus Entschlafenen" (*οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ*). Ist damit vielleicht ausgesagt, daß die Toten mit Christus zusammenleben? Zunächst steht hier nur die Bezeichnung *ἐν Χριστῷ,* was immerhin von *σὺν Χριστῷ* zu unterscheiden ist. Deißmann kommt in seiner Monographie über diese Formel „in Christo Jesu" [46] zu dem Ergebnis, daß sie „ein lokal zu fassendes Sichbefinden in dem pneumatischen Christus" bezeichne. Ist diese Auffassung Deißmanns richtig, dann könnten wir allerdings noch den Ausdruck *οἱ κοιμηθένετς ἐν Χριστῷ* in dem Sinne fassen, daß die Betreffenden sich bei ihrem Sterben in der Lebensgemeinschaft mit Christus befanden (ähnlich Offb 14, 13: *οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες*), ohne daß damit etwas über den nach dem Tode folgenden Zustand ausgesagt sei. Wenn *κοιμᾶσθαι,* wie wir sehen werden, eine Metapher für Sterben und Tot-Sein ist, so bezeichnet nämlich der Aorist „den durch Entschlafen sich vollziehenden Eintritt in den Todeszustand" [47]. Eine Gemeinschaft der Toten mit Christus kann Paulus hier gar nicht aussagen wollen. Oder sollte er sich so ausgedrückt haben: die in Gemeinschaft mit Christus Stehenden sind verloren? Eine derartige Auffassung wäre aber nicht mehr möglich bei dem Ausdruck *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ* [48]. Ich glaube, daß man bei der Annahme der Deißmannschen Auffassung ihn wohl kaum anders interpretieren kann als in dem Sinn, daß die Toten in einer lokal aufzufassenden mystischen Vereinigung mit dem pneumatischen

[44] De Wette, Thessalonicherbr. 167.

[45] Vgl. Milligan, Thessalonians 70.

[46] Die Formel in „Christo Jesu" 97.

[47] So Deißner, Auferstehungshoffnung 113. Daselbst weitere Vertreter.

[48] Eine Berücksichtigung dieses seiner Auffassung doch sehr im Wege stehenden Ausdrucks vermisse ich bei Deißner.

Christus stehen[49]. Zwar wäre es uns auch dann noch nicht gelungen, ein σὺν Χριστῷ εἶναι sofort nach dem Tode nachzuweisen, denn wir wiesen schon wiederholt darauf hin, daß dies nicht einfach mit ἐν Χριστῷ εἶναι zu identifizieren ist. Es wäre dann eben nicht mehr vom Zustand nach dem Tode ausgesagt, als bereits vom gegenwärtigen irdischen Leben. Indessen ist aber die Auffassung Deißmanns in ihrer Allgemeinheit nicht haltbar[50]. Es gibt viele Stellen, an denen mit der Formel ἐν Χριστῷ oder mit ihren Variationen nicht ein Sein in Christus ausgedrückt wird[51]. Man meint, daß diese Formel einfach nur als Ausdruck des Christseins vorkäme[52]. In diesem Sinne würde sie auch 1 Thess 4,16 und 1 Kor 15,18 passen[53]. Dann würde Paulus hier einfach von den toten Christen reden. Da mit dieser Möglichkeit zu rechnen ist, können auch die angeführten Stellen nicht als Beweis für eine Vereinigung mit Christus nach dem Tode gelten. Wir finden somit in den Thess und im 1 Kor keine Stelle, die direkt eine sofortige Vereinigung mit Christus nach dem Tode ausspräche.

Lassen sich vielleicht aus dem Schweigen des Apostels weitere Schlüsse über seine Auffassung ziehen? Weder in 1 Thess 4 noch in 1 Kor 15 nimmt Paulus in seinen Ausführungen über das Geschick der Verstorbenen irgendwelchen Bezug auf eine sofortige Vereinigung mit Christus nach dem Tode.

Die Thessalonicher waren in großer Sorge über das Schicksal verstorbener Mitbrüder, weil sie den Auferstehungsglauben nicht kannten, sei es, daß sie in der Predigt nichts über diesen Punkt

---

[49] So z. B. Schettler, Durch Christus 57 A. 1; v. Dobschütz, Thessalonicherbr. 197. Milligan, Thessalonians 60, findet, daß Christus als Lebensprinzip auch noch in den Toten wirkt. Auch Ubbink, a. a. O. 21, meint, daß die Hinzufügung ἐν Χριστῷ nicht ohne Bedeutung gewesen sein könne. Hoffmann, Thessalonicherbr. 241. Ich glaube nicht, daß man dem Text gerecht wird, wenn man z. B. mit Dibelius, Thessalonicherbr. 20 f., übersetzt „die Toten, die in Christus (gestorben sind)“.

[50] Vgl. gegen Deißmann: Joh. Weiß, Urchristentum 459 f. A. 2; Ders., St. u. Kr. 1896, 11 ff.; Böhlig, Ἐν κυρίῳ, in: Studien Heinrici dargebracht, 1914, 170 ff.; Tr. Schmidt, Christus in uns — wir in Christus 26 nach Ubbink, a. a. O. XLVIII A. 17. Vgl. auch Bertrams, Wesen des Geistes 96 A. 1.

[51] Joh. Weiß, Urchristentum 360, führt z. B. an Röm 3,24; 8,39; vielleicht auch 2 Kor 5,19; 1 Thess 5,18; Gal 3,14; Phil 3,14.

[52] So Böhlig, Ἐν κυρίῳ 172 f. Er führt als formellen Grund an, „daß der Name Christen noch nicht existierte, also umschrieben werden mußte“, als materiellen, „daß der Kyrios die Gemeinde und die Gemeinde den Herrn darstellt“. Joh. Weiß, Urchristentum 360 A. Punkt 5.

[53] Schon De Wette, Thess 164, versteht 1 Thess 4,16 von den christlichen Toten.

gehört hatten, sei es, daß sie irgendwie an diesem Glauben irre geworden waren[54]. Sie trauerten wie die Heiden, die keine Hoffnung haben (1 Thess 4, 13). Zweifellos haben sie von einer sofortigen Vereinigung mit Christus nichts gewußt, da sonst eine derartige Trauer unerklärlich wäre[55]. Paulus tröstet nun dieselben mit dem Auferstehungsglauben. Das ist natürlich, wenn es gerade die Unkenntnis über diesen Punkt war, die die Besorgnis der Thessalonicher verursachte. Doch ist trotz alledem auffällig, daß Paulus nicht von der Vereinigung der Toten mit Christus redet, die doch weit, weit besser ist als das Leben im Fleische (Phil 1, 23). Tatsächlich enthält damit Paulus den Thessalonichern einen Trostgrund vor, der doch so sehr geeignet war, mit dem Geschick des Todes zu versöhnen. Es ist natürlich zu weit gegangen, hieraus den sicheren Schluß zu ziehen, Paulus habe damals noch nicht eine Vereinigung mit Christus sofort nach dem Tode gekannt. Einige Wahrscheinlichkeit könnte ihm ausschließlich auf Grund des exegetischen Befundes an dieser Stelle immerhin zugestanden werden[56]. Doch soviel ist wohl mit Sicherheit zu sagen, auch nach dem Empfang des Briefes wußten die Thessalonicher nichts von einem seligen Weilen der Verstorbenen beim Herrn. Sie waren nur deshalb nicht mehr ohne Hoffnung, da sie wußten, daß bei der baldigen Parusie auch die Toten des Heils teilhaftig würden. Und was Paulus selbst anbetrifft, so hat er damals über den Zwischenzustand wohl noch nicht reflektiert. Seine Gedanken waren auf die Parusie gerichtet, die er ja noch mit der Mehrzahl der Christen zu erleben hoffte. Die Hoffnung auf jene ihm bei der Parusie zuteil werdenden Güter gab ihm Kraft und Mut und war sein Trost in Leiden und Gefahren. Auf eine selige Vereinigung mit Christus nach dem Tode reflektiert er nicht. Das darf uns nicht wundern bei jener aufs höchste gesteigerten Parusieerwartung, die doch eigentlich mit einer gewissen Notwendigkeit eine andere Auffassung kaum in das Blickfeld treten ließ.

Auch in den Ausführungen gegenüber den Auferstehungs-

---

[54] Vgl. die Ausführungen oben S. 38 ff., bes. 42 f.

[55] Oben S. 39.

[56] Anders B. Weiß, Bibl. Theol. § 96 δ A. 3: „Wenn Paulus die Thessalonicher über das Schicksal ihrer Verstorbenen nicht mit Verweisung auf die selige Gemeinschaft, sondern mit ihrer Auferstehung bei der Parusie tröstet, so liegt das daran, daß dieselben nach 1 Thess 4, 15 hauptsächlich darüber besorgt waren, ob jene nicht gegen die, welche die Parusie erleben sollten, in Nachteil kommen würden.“ Bei Deißner, Auferstehungshoffnung 114 A. 1, der selbst die gleiche Auffassung vertritt. So auch Feine, Theol.[3] 370; Ewald, Phil 80.

leugnern (1 Kor 15) nimmt der Apostel in keiner Weise Bezug auf einen glücklichen Zwischenzustand sogleich nach dem Tode. Das ist allerdings zuzugeben, daß sich aus dem Schweigen an dieser Stelle, wo eine ganz andere Situation vorliegt als 1 Thess 4, nichts über des Apostels Meinung bezüglich des Zwischenzustandes erschließen läßt[57]. Es ist nämlich zu beachten, daß ihm mit der Leugnung der Auferstehung auch die Auferstehung Christi fiel[58], damit aber auch die Möglichkeit einer Vereinigung mit Christus, die ihm eine solche mit dem auferstandenen, pneumatischen Christus war[59].

Ermöglichen uns etwa sonstige Andeutungen der Briefe eine weitere Vorstellung von der Ansicht des Apostels über diesen Punkt zur Zeit der Thess und des ersten Korintherbriefes? Vor allem haben wir hierbei zu berücksichtigen, daß Paulus vielfach von den Toten als den *κοιμώμενοι*, den *κεκοιμημένοι*, von einem *κοιμᾶσθαι* und einmal sogar von einem *καθεύδειν* redet. Es fragt sich, ob Paulus damit nur den Akt des Sterbens bezeichnen will, oder ob auch mit diesem Wort irgendwie die Beschaffenheit des Zustandes nach dem Tode angedeutet wird. Nun ist es eine unbestreitbare Tatsache, daß sowohl im AT wie im NT in euphemistischer Weise Sterben durch *κοιμᾶσθαι* ausgedrückt wird[60]. Auch der Heidenwelt war diese Ausdrucksweise nicht fremd[61]. Es ist indessen an sich schon fraglich, ob sich diese Ausdrucksweise gebildet hätte, wenn man nicht auch irgendwie den Zustand des Todes als einen Schlaf aufgefaßt hätte. Nun ist es ja wohl denkbar, daß dieser Ausdruck einen derartig formelhaften Charakter gewann, daß sich damit nun in keiner Weise mehr solche Vorstellungen von einem schlafähnlichen Zustand verbinden brauchten. Indessen scheint ein formelhafter Gebrauch im ntl Zeitalter keineswegs gang und gäbe gewesen zu sein. Tatsache ist, daß das Wort auch im NT in seiner ursprünglichen Bedeutung „schlafen“ vorkommt. Auffällig ist Jo 11, 11 f., wo Christus vom toten Lazarus sagt, daß er schläft: *Λάζαρος ὁ φίλος ἡμῶν κεκοίμηται*, und seine Jünger das vom natürlichen Schlaf verstanden. Ein

---

[57] Gegen Pfleiderer, Paulinismus [2] 277: „die ganze Beweisführung für die Notwendigkeit einer Auferstehung 1 Kor 15 würde überflüssig ohne die Voraussetzung, daß der Zustand der Verstorbenen ohne die Auferstehung ein unglücklicher sei“. Ähnlich E. Kühl, Über 2 Kor 5, 1—10, 43 f.; Köstlin, Auferstehung 273.

[58] 1 Kor 15, 13.

[59] So B. Weiß, Bibl. Theologie 96; Deißner, Auferstehungshoffnung 114 f.

[60] Vgl. Feine, Theologie [3] 369 f.

[61] Homer, Il. 11, 240; Sophokles, Elektra 509, nach Feine, Theologie [3] 369 f.

solches Mißverständnis spricht nicht gerade für den formelhaften euphemistischen Gebrauch von κοιμᾶσϑαι, gleich sterben. Dagegen ist auch nicht anzuführen, daß diese Worte wahrscheinlich aramäisch gesprochen wurden, denn dieselbe Vorstellung hatte auch der Hebräer; er gebraucht eben das entsprechende semitische Wort für schlafen (שׁכב). Nein, κοιμᾶσϑαι kann nach diesem Befund nicht schlechthin sterben bedeutet haben. Daher ist es wohl nicht richtig, wenn Sokolowski[62] meint, κοιμᾶσϑαι bezeichne „gar nicht einen Zustand, sondern das Erlebnis des Entschlafens". Diese Ansicht Sokolowskis ist nur für die aoristische Form haltbar, nicht aber für das Präsens und Perfekt[63]. Ich glaube, wir kommen der Wahrheit am nächsten, wenn wir mit Wohlenberg[64] unsere Auffassung über κοιμᾶσϑαι wie folgt formulieren: „Während der Aorist κοιμηϑέντες die Toten als solche bezeichnet, welche den Eintritt in den Todeszustand einmal erfahren haben, bedeutet das Präs., daß sie im Tode wie in einem Schlafe sich dermalen befinden, und das Perf., daß sie in einen noch andauernden Schlafzustand eingetreten sind." Nun kommt bei Paulus κοιμᾶσϑαι für die Toten tatsächlich in präsentischer und perfektischer Bedeutung vor. 1 Thess 4, 13 spricht er von den κοιμωμένων, 1 Kor 11, 30 redet er von einem κοιμῶνται, und 1 Kor 15, 20 vom ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. Darnach also hat Paulus damals die Beschaffenheit des Zwischenzustandes mit κοιμᾶσϑαι bezeichnen können. Damit haben wir nun keineswegs einen Seelenschlaf bei Paulus festgestellt. Wir haben überhaupt damit die Beschaffenheit des Zwischenzustandes nicht genau beschrieben, ob z. B. eine Vereinigung mit Christus besteht oder nicht, diese Frage haben wir damit weder bejaht noch verneint. Soviel ist nur damit gesagt, jener Zustand wird von Paulus ein Schlaf genannt.

Gegen diese Auffassung führt man[65] nun vor allem 1 Kor 15, 20 ins Feld, wo Christus als ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων bezeichnet wird. Mit derselben Unbefangenheit wie in anderen Fällen werde der Terminus hier auf Christus angewandt. Es sei aber verlorene Mühe, „irgendwie auch nur die Spur einer Vorstellung zu suchen, welche dem Christus für die Zeit der Grabesruhe ein schattenhaftes, in seiner Lebensbetätigung gehemmtes Dasein zuschriebe"[65]. Das Gegenteil sei vielmehr der Fall. „Hatte doch die Seele des

---

[62] Geist und Leben 222.

[63] Deißner, Auferstehungshoffnung 111.

[64] Thessalonicherbr. 98. Nach Blaß-Debrunner, 1913, 339 kann das part. aor. die relative Vergangenheit bedeuten. Ubbink, Het eeuvige leven IV A. 1, meint, das part. aor. von κοιμᾶσϑαι deute an, daß bei der Parusie der Zustand der κοίμησις ein Ende nähme.

[65] So Tillmann, Wiederkunft 178; Feine, Theologie[3] 370.

Herrn nach biblischer Anschauung, deren Spuren sicher auch bei Paulus nachweisbar sind, und die 1 Petr 3, 18 ff.; 4, 6 unzweideutig ausgesprochen ist, vollste, in der Vorhölle betätigte Aktivität"[66]. Indessen wird hierdurch unsere Ansicht keineswegs erschüttert. Es heißt hier, daß „Christus von den Toten erweckt wurde, als Erstling der Entschlafenen". Nach unserer Auffassung ist damit ausgesagt, daß Christus auferstanden ist als Erstling der in den (noch andauernden) Schlafzustand Eingetretenen. Wir erwähnten schon, daß damit kein Seelenschlaf ausgesprochen sein müsse. Es sei nur schon daran erinnert, daß das Schattenleben in der Scheol ganz gut mit einem Schlaf verglichen werden konnte und tatsächlich auch verglichen wurde[67]. Nun ist aber Christus in allem uns gleich geworden, außer in der Sünde. So wurde er uns auch gleich im Tode, deshalb fuhr auch seine Seele nach dem Tode hinab in die Scheol. Gerade hiervon gehen die neuesten Bearbeiter der Höllenfahrt Christi aus[68]. Während der drei Tage bis zur Auferstehung weilte Christi Seele in der Scheol. Deshalb konnte er mit Recht von Paulus zu den *κεκοιμημένοι* gezählt werden. Was nun die „vollste, in der Vorhölle betätigte Aktivität" anbetrifft, so bemerkten wir bereits oben[69], daß zwar Paulus sicher die Höllenfahrt Christi gekannt haben wird, daß es aber zweifelhaft ist, ob sich dafür aus seinen Briefen Belege anführen lassen, und daß namentlich jene Stelle, die eine Aktivität andeutet, am wahrscheinlichsten von Christi Erhöhung zu verstehen ist. Doch abgesehen von dieser Frage, genügt die Tatsache allein, daß er in die Scheol hinabfuhr und von dort aus zur Auferstehung gelangte, ihn als *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* zu bezeichnen.

Wird hiermit nun in keiner Weise ausgeschlossen, daß mit *κοιμᾶσθαι* nicht nur der Vorgang des Sterbens, sondern auch irgendwie die Beschaffenheit des Zwischenzustandes ausgedrückt wird, so scheint sich aus 1 Thess 5, 10 mit Notwendigkeit die Idee des Zwischenzustandes als eines schlafähnlichen zu ergeben „Christus ist für uns gestorben, damit wir, sei es, daß wir wachen, sei es, daß wir schlafen, zusammen mit ihm leben" (*εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν*). Über den Zusammenhang dieses Verses haben wir bereits oben gehandelt. Während sich nun für *κοιμᾶσθαι* die Bedeutung sterben nachweisen ließ, ist dies bei *καθεύδειν* nicht möglich. Weder finde ich im NT noch sonst in

66 Tillmann, Wiederkunft 178.

67 S. unten S. 290 A. 70.

68 Carl Schmidt, Gespräche Jesu 455 ff., der hiermit wieder an Gschwind, Niederfahrt Christi 146 ff. anknüpft. Vgl. auch Clemen, Niedergefahren 142 ff. Vgl. oben S. 240 f.

69 Oben S. 238 ff.

der griechischen Literatur auch nur eine einzige Stelle, an der καθεύδειν „sterben" bedeutet [70]. Wohl aber wird mit diesem Wort der Zustand des Totseins bezeichnet. Diese Tatsache wird auch von Schäfer [71] anerkannt, und er glaubt deshalb γρηγορῶμεν und καθεύδωμεν vom natürlichen Wachen und Schlafen verstehen zu müssen, es sei damit ausgedrückt, „was immer wir tun, oder in welchem Zustand wir uns befinden mögen". Indessen zeigten wir bereits oben [72], daß in diesem Vers auf Erleben bzw. Nichterleben der Parusie reflektiert wird, und daß die bei Schäfers Annahme notwendige Beziehung des ζήσωμεν auf das gegenwärtige Leben mit Christus schon durch den Aorist unmöglich gemacht wird. Ich kann deshalb nicht umhin anzuerkennen, daß Paulus klar und deutlich an dieser Stelle den Zustand des Todes als ein καθεύδειν bezeichnet.

Unser bisheriges Ergebnis ist also, daß Paulus in 1 Thess und 1 Kor mit den Ausdrücken κοιμᾶσθαι und καθεύδειν Aussagen über die Beschaffenheit des Zwischenzustandes macht. Wie aber haben wir uns diesen Zustand im einzelnen wohl vorzustellen? Sind es vielleicht derartig formelhafte Ausdrücke, daß daraus gar nichts Näheres über die Beschaffenheit des Zwischenzustandes zu erschließen ist? Wir können einen derartig formelhaften Gebrauch in der damaligen Zeit nicht feststellen. Ja, ich glaube, er wird wohl nie bestanden haben. Sollte Paulus z. B. wirklich ein glückseliges ungehemmtes Leben im Himmel ein Schlafen genannt haben? Nein, mit diesen Ausdrücken muß Paulus auch irgendwie eine tatsächliche Beschaffenheit des Zustandes nach dem Tode bezeichnet haben. Ja, jenes Leben nach dem Tode ist ihm einem Schlaf vergleichbar. Warum aber kann er es einen Schlaf nennen? Denkt er an einen wirklichen Schlafzustand ohne jegliche Empfindung und ohne jegliches Bewußtsein? Eine solche Auffassung ist schon aus geschichtlichen Gründen höchst unwahrscheinlich. Auch im Judentum nannte man den Zwischenzustand bis zur Auferstehung ein Schlafen [73]. Trotzdem aber lehrte man keinen Seelenschlaf. Wir wiesen schon darauf hin, wie man in den beiden letzten Jahrhunderten vor Christus schon auch den Vergeltungsgedanken auf die Scheol übertrug [74]. Wie die Strafen,

---

[70] Die von Feine, Theologie [3] 369, dafür angeführten Stellen Mt 9,24 parr.; 1 Thess 5,10; Ps 88,5; Dn 12,3; vgl. ferner Henoch 92,3; 100,5; Ap. Bar 30,1; 4 Esr 7,32, beschreiben nicht den Vorgang des Sterbens, sondern den Zustand des Todes, daher hat Deißner, a. a. O. 112 recht, der mit genau den gleichen Stellen (abgesehen von den drei ersten) genau das Gegenteil beweisen will, wie Feine.

[71] Thess 112. [72] S. 49 f. u. 283 f.

[73] Vgl. A. 70. [74] S. oben S. 274.

so wurden auch schon die Freuden der Endzeit im gewissen Sinne in der Scheol antizipiert. Auf palästinensischem Boden fanden wir in vorchristlicher Zeit diese Anschauung vor allem im Buche Henoch[75] und eben in diesem Buche wird aber auch jener Zwischenzustand ein Schlafen genannt[76]. Ich glaube, daß jene psychologische Anschauung der Semiten, wonach ein Leben ohne Leib kein rechtes Leben ist, es begründet, daß man trotz der Antizipation der der Vergeltung in der Scheol diesen Zustand doch als einen Schlaf bezeichnen konnte.

Dafür, daß dieser Zustand des Schlafens ein unangenehmer, nicht wünschenswerter ist, berufen sich Teichmann[77] und vor allem Deißner[78] auf 1 Kor 11,30. „An dieser Stelle sieht Paulus das Kranksein wie das *κοιμᾶσθαι* als göttliches Strafurteil an, das die Betreffenden durch unwürdigen Genuß des Abendmahles sich zuziehen. Betrachtet er somit hier das *κοιμᾶσθαι* als eine Strafe, als ein Gericht, dann kann er schwerlich den mit dem *κοιμᾶσθαι* verbundenen Zustand als einen seligen, geschweige denn als einen dem irdischen Zustand vorzuziehenden (wie in 2 Kor 5,6—8) angesehen haben. Und zwar ist zu beachten, daß er nicht etwa an den Sterbeprozeß, das Hindurchgehen durch die Angst und Qual des Sterbevorganges denkt, sondern wie das Präsens *κοιμῶνται* (*κοιμῶνται* bedeutet: „sie schlummern im Tode", so Bachmann S. 379) zeigt, an den dem Sterben folgenden Zustand; diesen hält er also an unserer Stelle bei den damit Betroffenen für ein Strafgericht Gottes. Demnach muß dieser Zustand mit Momenten des Übels und mit zeitweisem, d. i. bis zur Zeit der Parusie dauernden Mangel an Seligkeit behaftet sein"[79].

Indessen gehen diese Folgerungen doch über das hinaus, was zu schließen uns der Text berechtigt. Es darf nicht außer acht gelassen werden, daß Paulus hier das *κοιμᾶσθαι* als eine Strafe ansieht, und daß man deshalb hieraus nicht allgemeine Schlüsse über den Zwischenzustand ziehen darf. Allerdings hat Deißner[80] recht, wenn er gegen die Annahme von B. Weiß[81], daß *κοιμᾶσθαι* „ein höheres Leben in der Gemeinschaft mit Christo" bedeute, einwendet, daß dann Paulus an unserer Stelle das Wort nicht ohne einen erläuternden Zusatz habe anwenden können. An sich besagt *κοιμᾶσθαι* ganz gewiß nichts über die Gemeinschaft mit Christus. Darüber müssen wir eben aus anderen Stellen Auf-

[75] Oben S. 274. [76] Henoch 92,3; 100,5.
[77] Auferstehung 26.
[78] Auferstehungshoffnung 115 ff.
[79] Deißner 115 f.
[80] Auferstehungshoffnung 116.
[81] Bibl. Theologie § 96 δ A. 3 bei Deißner 114 A. 91.

schluß suchen. Ebensowenig aber besagt es an sich etwas über die unangenehme Beschaffenheit dieses Zustandes.

Die Annahme Deißners setzt voraus, daß der Tod allgemein von Paulus als eine Strafe angesehen wurde. Tatsächlich wird wohl die Ansicht vertreten, nach Paulus trage der Tod vor der Parusie Strafcharakter [82]. Wir zeigten indessen schon oben [83], daß diese Annahme gänzlich unhaltbar ist. Weder finden wir in 1 Thess 4, 13 ff., wo es sich um gestorbene Christen handelt, auch nur eine Spur von dem Glauben, als beurteile Paulus ihren Tod als eine Strafe, noch auch in 1 Kor 15, 6, wo Paulus sagt, daß die meisten von den Brüdern, denen der Herr erschienen sei, noch lebten, einige aber schon entschlafen sind. Was die Korinther hier betroffen hat, ist ein besonderes Strafgericht Gottes, das nicht in etwas bestehen kann, das in gleicher Weise jedem zukommt. Was sollte dann noch die Strafe sein? Worin aber besteht nun die Strafe? Trotz des Präsens *κοιμῶνται* braucht man nicht daran zu denken, daß in diesem Schlafzustand als solchem die Strafe bestände, sondern in der Tatsache, daß sie nun tot sind. Dann vertritt eben Paulus die Auffassung, daß auch physische Übel, wie Krankheiten und Tod von Gott als Strafe für Sünden geschickt werden. Diese Anschauung war dem Juden ganz geläufig, ja lange Zeit seine einzige Auffassung des Leidens. Erst in späterer Zeit, namentlich im Buche Job sehen wir ihn mit dem Problem des Leidens des Gerechten ringen. Ja, auch im Christentum ist bis heute die Auffassung des Leidens als Sündenstrafe lebendig, neben der anderen, die im Leid eine Prüfung Gottes und eine Quelle des Verdienstes sieht. Paulus hat im allgemeinen eine tiefe Auffassung vom Leiden [84], das ihm durch seine Mystik verklärt wird. Leiden heißt Christus ähnlich werden, seinem Leiden und Sterben gleichgestaltet werden. Hier an unserer Stelle tritt uns eben eine andere Auffassung vom Leiden als Sündenstrafe entgegen [85]. Beide Anschauungen widersprechen einander nicht, sondern können gut sich gegenseitig ergänzend nebeneinander bestehen [86].

Noch immer nicht haben wir die Frage entschieden, ob Paulus sich diesen Zwischenzustand in den Thess und 1 Kor als

---

[82] Feine, Theologie [3] 370. Ähnlich Joh. Weiß, 1 Kor 291 f.

[83] S. 60 ff.

[84] Vgl. oben S. 215.

[85] Die Auffassung von Leiden als Strafen Gottes zur Besserung der Seinen ist ein echt jüdischer Gedanke. Vgl. Bousset, Judentum [2] 442 f.

[86] Zu einer anderen Auffassung der Stelle müssen Eichhorn u. a. kommen, die *ἀσθενεῖς* und *ἄρρωστοι* geistig fassen. Vgl. dagegen Godet, 1 Kor 101; De Wette, 1 Kor 110.

ein Zusammenleben mit Christus vorgestellt hat. Soviel stellten wir bisher fest: Das Schweigen über diesen Punkt in seiner Antwort auf die besagten Fragen der Thessalonicher macht es in Anbetracht des Geisteszustandes, den wir bei den Thessalonichern feststellten, zum mindesten in hohem Grade wahrscheinlich, daß Paulus damals diese Ansicht noch nicht gehabt hat. Weiterhin erkannten wir, daß er den Zwischenzustand einen Schlaf nennt. Um nun in dieser Frage einen Schritt weiter zu kommen, erinnern wir wieder an unsere Unterscheidung zwischen *ἐν Χριστῷ* und *σὺν Χριστῷ εἶναι*. Vielleicht läßt sich der Unterschied zwischen beiden Ausdrücken etwa wie folgt darstellen. Dem *ἐν Χριστῷ εἶναι* ist mehr eine Passivität eigen. Diese Formel wird meistens, ja höchstwahrscheinlich sogar ausschließlich[87], vom gegenwärtigen Leben des Gläubigen in Christus gebraucht. Wie innig und real Paulus sich auch immer diese Gemeinschaft mit Christus vorgestellt haben mag, sie ist eine unvollkommene. Christi Kraft und Christi Geist sind in uns wirksam und er selbst soll in uns Gestalt gewinnen, das ist vor allem das Wesen dieser Gemeinschaft. Ein räumliches Zusammensein mit dem Herrn, ein Schauen von Angesicht zu Angesicht ist sie nicht. Nein, wir gehen gleichsam auf in Christus, es liegt hier tiefe Mystik vor; unsere eigene Individualität tritt ganz in den Hintergrund, ja wir selbst sind es eigentlich gar nicht mehr, die leben, sondern in uns lebt Christus. Eine andere Auffassung liegt in dem *σὺν Χριστῷ εἶναι*. Dieser Gedanke scheint mir nicht mehr im Kreis der mystischen Ideen zu liegen. Hierbei tritt das Individuelle mehr in den Vordergrund. Nicht mehr in Christus gehen wir auf, sondern neben Christus existieren auch wir. Es ist hier an ein räumliches Zusammensein mit dem erhöhten Christus als ein Schauen von Angesicht zu Angesicht zu denken.

Eine Gemeinschaft mit Christus auf Erden kennt Paulus nun schon in den Thess und 1 Kor und auch in dem in diese Zeit fallenden Gal[88]. Ihre tiefste Ausbildung allerdings erfährt diese Mystik erst in den späteren Briefen, vor allem in den Gefangenschaftsbriefen. Nun ist es allerdings wahr, daß der Gedanke, die Vereinigung mit Christus könne auch durch den Tod nicht gelöst werden[89], nicht gerade sehr fernliegt. Eine notwendige Folgerung ist sie aber nicht. Man konnte um so leichter davon abkommen, sie zu ziehen, je weniger man wegen der unmittelbar bevorstehenden Parusie mit dem Tode rechnete. Die Tatsache

[87] Fraglich kann nur 1 Thess 4, 16 und 1 Kor 15, 18 sein.

[88] Für die Thess vgl. Deißner, Auferstehungshoffnung 122 f., in: 1 Kor vor allem cap. 12, für Gal 2, 19 f.

[89] Vgl. Röm 8, 38 f.

also, daß Paulus schon in 1 Thess und 1 Kor eine Christusmystik vorgetragen hat, führt deshalb nicht zu dem Schluß, daß er auch damals schon eine Vereinigung mit Christus nach dem Tode angenommen hat. Wir sahen [90], daß die einzige Stelle, die direkt auf ein *ἐν Χριστῷ εἶναι* gedeutet werden könnte, nämlich *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ* 1 Thess 4, 16, auch gut anders ausgelegt werden kann. Tatsache ist, daß Paulus 1 Thess 4, 17 das *σὺν κυρίῳ εἶναι* erst mit der Parusie eintreten läßt, und zwar für Lebende wie für Tote. Allerdings sind seine Worte vor allem durch die Rücksicht auf die Lebenden diktiert, deshalb dürfen wir sie nicht pressen. Klarer aber ist folgende Beobachtung. Bei der Wiederkunft Christi „werden die Toten in Christo zuerst auferstehen, dann werden wir, die Lebenden, die Übrigbleibenden zusammen mit ihnen emporgerafft in die Luft auf Wolken zur Begegnung des Herrn" (1 Thess 4, 16). Wenn nun Paulus hier die Toten *σὺν κυρίῳ* gedacht hätte, warum läßt er sie dann noch erst von der Erde aus zusammen mit den Lebenden dem Herrn entgegeneilen? Dieser Zug erklärt sich am wahrscheinlichsten nur dann, wenn die Toten nicht bis jetzt bei dem Herrn waren [91].

Soweit konnten wir nun wenigstens negativ des Apostels Ansichten über den Zwischenzustand in jener Zeit bestimmen. Wie er ihn sich aber positiv vorgestellt hat, darüber finde ich in den Briefen keinen Anhalt. Man denkt an ein Schlafen der Toten in den Gräbern [92] oder auch an ein trübes Schattenleben in der Scheol [93]. Das Wahrscheinlichste ist, daß Paulus seine ererbten Anschauungen weiter teilte. Dann aber wird er wohl an ein Leben in der Scheol gedacht haben, in dem bereits der eschatologische Lohn in etwa antizipiert wurde [94], das aber trotzdem noch treffend mit einem Schlaf verglichen werden konnte. Doch bleibt bestehen, daß wir von der Antizipation des Lohnes in diesem ersten Briefe an sich keine Spur finden.

---

[90] S. oben S. 284 f.

[91] Eine andere Auffassung müssen natürlich diejenigen vertreten, die in 1 Thess 3, 13 in den Christus bei seiner Ankunft begleitenden Heiligen Christen erblicken.

[92] Teichmann, Auferstehung 26 ff., bes. 32. Thackeray, a. a. O. 108 f. Deißner, Auferstehungshoffnung 117. Allgemein von einem Schlafzustand sprechen in der Reformationszeit schon die Italiener Calaber und Camillus Renatus, ferner Weizel, Urchristl. Unsterblichkeitslehre, in: Stud. u. Krit. II (1836) 816 f. nach Stähelin, a. a. O. 183 A. 3, ferner Usteri, Paul. Lehrbegr. 368 f. Kern, Christl. Eschatologie 13. Köstlin, Auferstehung 285; etwas anders als Schattendasein im Hades 275 f. Kühl, Über 2 Kor 5, 1—10, 42 f. Emery, L'eschatologie 435. Bowen, Resurrection 135.

[93] Pfleiderer, Paulinismus 260 f. Schmiedel, H. C. zu 1 Thess 4, 13 ff. Justamon, Eschatologie 74 f. Köstlin, Auferstehung 275 f.

[94] Vgl. Ubbink, Het eeuwige leven 137 ff.

Wir konstatieren also, daß die uns vor allem im Phil entgegentretende Auffassung von einem räumlichen Zusammensein mit dem Herrn in den früheren Briefen noch nicht vorkommt. Der wahrscheinliche Grund dafür dürfte sein, daß sie noch nicht zu seinem geistigen Eigentum gehörte. Paulus, dem ja nach Apg 26, 16 vor Damaskus außer den dort schon gewonnenen religiösen Einsichten noch weitere für die Zukunft verheißen worden waren, hat also in diesem Punkt im Laufe der Zeit eine tiefere Kenntnis des Glaubens erhalten [95]. Die Richtigkeit dieser Ansicht können wir, allerdings mehr negativ, wie folgt kontrollieren. Mit der Bezeichnung des Zwischenzustandes als ein *κοιμᾶσθαι* und *καθεύδειν* hängt aufs innigste zusammen die Bezeichnung für die Auferstehung als ein *ἀναστῆναι* und *ἐγείρεθαι* [96], und auch in etwa jene Vorstellung, daß die Auferstehung bei einem Posaunenruf erfolgt, den man gleichsam als den Weckruf für die Schlafenden zur Auferstehung ansehen kann [97]. Tritt mit der Weiterbildung der Ansicht des Apostels über den Zwischenzustand auch ein Wandel in der Terminologie und der Beschreibung der Auferstehung ein? Tatsächlich redet Paulus nach 1 Kor nie mehr von den die Auferstehung begleitenden Posaunenstößen. Auch kommt der Ausdruck *ἀναστῆναι* für die Auferstehung der Christen in den späteren Briefen nicht mehr vor. (Röm 14, 9 wird er von der Auferstehung Christi und Eph 5, 14 im bildlichen Sinne vom Auferstehen aus dem Tod der Sünde gebraucht.) Das Wort *ἐγείρεσθαι* wird nach 2 Kor nie mehr von der Auferstehung der Christen gebraucht. Im 2 Kor selbst aber heißt es noch 1, 9: *τῷ θεῷ τῷ ἐγείροντι τοὺς νεκρούς* und 4, 14, ebenfalls von Gott, daß *καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ.*

Dies würde darauf hindeuten, daß Paulus auch 2 Kor 5, 1—10 noch nicht die Vereinigung mit Christus nach dem Tode kannte. Bekanntlich ließen wir diese Frage offen. Dafür aber lesen wir in den späteren Briefen häufiger von einem „Äußerlich Sichtbarwerden" (*φανερωθῆναι*) [98] und einem „Enthülltwerden" (*ἀποκαλύπτεσθαι*) [98] der Gläubigen in Herrlichkeit. Es ist allerdings zuzugeben, daß diesen Beobachtungen nicht an sich, sondern nur im Rahmen der bisherigen Ergebnisse einige Bedeutung zukommt. Für eine tatsächliche Entwicklung scheinen uns auch folgende Erwägungen klares Zeugnis abzulegen. In 2 Kor 5, 1—10 sehen wir Paulus mit den beiden Möglichkeiten des Todes und des Erlebens der Parusie ringen. Es ist ein schwerer Kampf im Inneren

[95] Vgl. oben S. 277 f. A. 28 u. 29.

[96] Deißner, Auferstehungshoffnung 118.

[97] Teichmann, Auferstehung 20 ff. u. a. vgl. Tillmann, Wiederkunft 176 A. 3.

[98] Vgl. die Konkordanz.

des Apostels, und jedes Wort beinahe spiegelt die tiefe Erregung des hl. Paulus wider. Er will doch den Auferstehungsleib überanziehen und nicht nackt erfunden werden. Schließlich aber kommt doch sein Geist zur Ruhe, und er tröstet sich mit dem Gedanken, daß er bereits ein Unterpfand des himmlischen Leibes im Geiste besitzt. (Ob auch der Gedanke einer Vereinigung mit Christus nach dem Tode ihn tröstet, lassen wir dahingestellt.) Die Tatsache, daß Paulus hier ringt und kämpf, zeigt uns, daß er noch nicht zu jenem abgeklärten Urteil des Phil gelangt ist, „Sterben ist für mich Gewinn" (Phil 1, 21). „Ich wünsche abzuscheiden und mit Christus zu sein, denn das ist weit, weit besser" (1, 23).

Ehe wir nach den Gründen dieser Weiterbildung der Anschauungen des hl. Paulus forschen, fragen wir, ob unserem bisherigen Ergebnis nicht etwa prinzipielle Schwierigkeiten direkt im Wege stehen. Ist eine solche Weiterbildung nicht einfach psychologisch unmöglich bei einem Manne, der eigentlich in seiner Predigt nur das weitergibt, was auch er empfangen hat? [99] Um Mißverständnissen vorzubeugen, betonen wir mit aller Schärfe, daß hier kein Wandel in den Lehranschauungen des Apostels vorliegt. Wo immer der Apostel direkt auf den Zwischenzustand reflektiert, da treten uns die Aussagen von einem Daheimsein bei Christus entgegen. Das ist eine Anschauung, die nur ein Christ haben konnte, das ist eine neue Erkenntnis, die ihm der christliche Glaube gebracht hatte. Wir behaupten aber, daß diese Erkenntnis nicht von Anfang an das geistige Eigentum des Apostels war, und glauben, daß dieser Meinung nichts im Wege steht. Oder sollten wir wirklich zu der Annahme gezwungen sein, daß dem Apostel mit einem Schlage der ganze christliche Glaubensinhalt so geoffenbart wurde, daß er ihn von da an als ein fertiges Ganze besaß, das keiner weiteren Entwickelung und Entfaltung mehr fähig war? Ich glaube, diese Frage stellen, heißt sie verneinen. Nun ist es aber in keinem anderen Punkte als gerade beim Zwischenzustand innerlich so wahrscheinlich, daß er nicht zu dem anfänglichen Glaubensgut des Apostels gehört hat. Die starke Parusieerwartung, die das ganze Christentum durchzieht, ließ die Blicke sozusagen ausschließlich auf die Endvollendung gerichtet sein. Wir bemerkten bereits [100], daß diese Anschauungsweise jahrhundertelang in der Kirche fortwirkte. Kann es uns da wundern, wenn auch Paulus sie wenigstens in seinen ersten Briefen ganz ausschließlich vertritt? [101] Wenn Todes-

[99] 1 Kor 15, 3. [100] Oben S. 271 f.

[101] Ein Problem liegt darin, wie eine derartige Anschauung solange in der Kirche sich halten konnte, trotzdem doch Paulus in seinen späteren Briefen eine andere Auffassung vertritt. Gleichfalls liegt auch dem von pauli-

fälle eintreten wie in der Gemeinde zu Thessalonike, dann lenkt er eben die Blicke zum Trost auf die bevorstehende Endvollendung. Der Zwischenzustand ist ihm eine Frage, über die er damals wohl gesagt haben würde: *ἀποκάλυψιν κυρίου οὐκ ἔχω.* Deshalb bleibt er eben solange bei seinen ererbten Anschauungen, über die er aber weder reflektiert, noch sie als christliche Lehre verkündet. Er spricht überhaupt nicht expressis verbis davon, sondern wir konnten nur indirekt schließen, daß derartige Vorstellungen hinter seinen Ausführungen zur damaligen Zeit stehen mußten.

An sich brauchen nun gar keine besonderen Gründe vorliegen, die den Apostel zu dieser neuen Erkenntnis führten. Es konnte einfach jene allgemeine Wahrheit sein, daß er, je länger er Christ ist, desto tiefer und umfassender seinen Glauben kennenlernt. Auf welchem Wege aber nun Paulus zu dieser Einsicht gekommen ist, ob durch eine Offenbarung des Herrn, durch Schlußfolgerung aus anderen Glaubenswahrheiten, vielleicht unter Zuhilfenahme seiner allegorisierenden und jeden Zusammenhang außer acht lassenden Schrifterklärung oder vielleicht durch eine urchristliche Überlieferung, vermögen wir nicht zu sagen. Weder finden wir für eine Offenbarung einen Anhaltspunkt, noch ist es innerlich wahrscheinlich, daß Paulus hier direkt von urchristlicher Überlieferung abhängt, da, wie wir sahen, eine solche Anschauung im Urchristentum kaum nachzuweisen ist, abgesehen allerdings vom Johannesevangelium, das aber mit höchster Wahrscheinlichkeit selbst wieder aus paulinischen Gedanken schöpft[102].

Immerhin aber lassen sich nun Gründe finden, die mehr oder weniger geeignet sind, die Ausbildung der Lehre über den Zwischenzustand erklärlich zu machen, und zwar sind es sowohl äußere Gründe als solche, die innerlich mit seiner Lehre verknüpft sind.

Von den äußeren Gründen werden zunächst jene schweren Lebensgefahren zu nennen sein, denen Paulus insbesondere in der Zeit zwischen 1 und 2 Kor ausgesetzt war[103]. In seinen Drang-

nischen Gedanken abhängigen vierten Evangelium (vgl. Monse, Johannes und Paulus) eine andere Auffassung zugrunde. Es hängt dieses Problem zusammen mit dem von Schweitzer, Geschichte der paulinischen Forschung 62 ff. 193 aufgestellten, wie es denkbar ist, daß Paulus gar nicht im Urchristentum nachgewirkt habe. Er zieht daraus den Schluß, daß wir jeglichen hellenistischen Einfluß, abgesehen von der Sprache, bei Paulus zu leugnen hätten. Er sei ganz und ausschließlich aus dem Judentum zu verstehen.

102 Vgl. Monse, Johannes u. Paulus; Grill, Über den Ursprung des vierten Evangeliums.

103 So Pfleiderer, Paulinismus² 278; Teichmann, Auferstehung 57—59; Kühl, Über 2 Kor 5,1—10, 44. Vgl. Deißner, Auferstehungshoffnung 120 f.

salen sah er täglich den Tod vor Augen [104]. Da richteten sich denn notwendig seine Blicke auf den Zustand nach dem Tode. Und was ihm nun Trost gab, war jener Gedanke, daß ihn auch der Tod nicht würde von Christus scheiden können. Allerdings war auch vorher schon manches Mal der Apostel in Lebensgefahr gewesen [105], nie aber war ihm der Tod wohl so unmittelbar vor die Seele getreten wie damals. Indessen ist es richtig, daß für sich allein jene Todesgefahren diese Entwickelung nicht erklären können, wie wir überhaupt die anzuführenden Gründe in ihrer Gesamtheit zu nehmen haben.

Weiterhin mögen auch hellenistische Einflüsse nicht ohne Bedeutung gewesen sein. Die Frage nach dem Hellenismus bei Paulus ist noch nicht vollständig geklärt. Soviel steht indessen wohl fest, daß Paulus in der Terminologie vom Hellenismus abhängig ist. Daß er auch in manchen Gedankengängen mit ihm übereinstimmt, ist wohl auch nicht zu leugnen (gegen Schweitzer, a. a. O. S. 186 f.). Keineswegs ging der Apostel blind an den Erscheinungen seiner hellenistischen Umwelt vorbei. Wie es bei dem Heidenapostel natürlich ist, mußte die Kenntnis hellenistischer Ideen und wenn möglich auch ihre Verwertung, um den Heiden ein Heide zu werden, mit den Jahren zunehmen. Nun ist eine solche Kenntnis hellenistischer Ideen, namentlich der hellenistischen Seelenlehre in 2 Kor 5 immerhin sehr wahrscheinlich. Man weist dafür auf die Verwandtschaft der Stelle 2 Kor 5, 1—10 mit dem hellenistisch beeinflußten Buch der Weisheit [106] und auf den Verkehr, den er in der Zeit zwischen 1 und 2 Kor in Ephesus mit dem gebildeten Hellenen Apollo gehabt habe [107]. Zwar ist es, wie wir sehen werden, vollständig unhaltbar, an eine einfache Übernahme der hellenistischen Unsterblichkeitslehre der Seele unter Aufgabe der Auferstehung zu denken [108]. Ich möchte die Einwirkung vielmehr darin sehen, daß Paulus sich unter hellenistischem Einfluß auch ein Leben der vom Körper getrennten Seele denken kann, und zwar nicht nur als ein ganz kraftloses Schattenleben wie nach der semitischen Psychologie, sondern als ein individuelles, eines Eigenwertes und einer Selbständigkeit nicht entbehrendes Leben. So kann er das Leben nach dem Tode nicht nur als ein solches in Christo betrachten, sondern auch als ein Leben mit Christo, d. h. als ein persönliches, selbständiges Zusammensein mit und neben

---

[104] 2 Kor 4, 10—11.

[105] Vgl. die Aufzählung der Leiden 2 Kor 11, 23 ff.

[106] So z. B. Pfleiderer, Paulinismus [2] 278. Vgl. Ed. Grafe, a. a. O. 275 ff. [107] Pfleiderer, Paulinismus [2] 278.

[108] S. unten S. 306 ff.

dem Herrn. Also auch vor der Bekleidung mit dem Auferstehungsleib ist ihm jetzt ein *σὺν Χριστῷ εἶναι* möglich.

Von den inneren Gründen nennt man vor allem die Christuserfahrung des Apostels[109]. „Von dem Bewußtsein aus, daß er schon gegenwärtig mit dem erhöhten Herrn fest verbunden ist, und daß er schon jetzt als einer, der *ἐν Χριστῷ* ist, eine *καινὴ κτίσις* (2 Kor 5, 17) darstellt, geht ihm die Gewißheit auf, daß die Lebensverbindung mit Christus sowie das in ihr gegebene neue Leben durch den Tod nicht unterbrochen werden kann (Röm 8, 38 f.). Ist ihm doch die Gemeinschaft mit Christus im vollsten Sinne Lebensverbindung, weil Christus sein Leben ist (Phil 1, 21: *τὸ ζῆν Χριστός*)“ [110]. Wir dürfen aber nicht außer acht lassen, daß ihm gerade in 2 Kor 5, 6 das gegenwärtige Leben unter einem anderen Gesichtspunkt erscheint, nämlich als ein *ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου.* Darum meint Titius[111], es sei vor allem an die Visionen zu erinnern, die den Apostel für Augenblicke in die Himmelswelt versetzten, um ihn dann im Alltagsleben um so härter das Fernsein vom Herrn empfinden zu lassen.

Es mag weiterhin darauf hingewiesen werden, daß wir gerade in den späteren Briefen schon im gegenwärtigen Christenleben eine Antizipation des Heils der Endzeit finden[112]. Wenn wir nun schon jetzt auf Erden gleichsam eschatologischer Güter teilhaftig geworden sind, dann liegt der Gedanke nicht fern, daß dies auch durch den Tod nicht aufgehoben wird.

Verwandt und zusammenhängend mit der Auffassung von einem Leben mit Christus sofort nach dem Tode scheint mir auch die gegenüber den ersten Briefen ausgebildete und mehr universalistische Auffassung vom Heilswirken Christi in den späteren, namentlich in den Gefangenschaftsbriefen. Christi Erlösungstat hat ihre Wirkungen nicht nur für die Menschenwelt, nein, ihre Bedeutung ist kosmisch und erstreckt sich auf die Geister im Himmel, auf der Erde und unter der Erde. Die Macht all dieser Geistwesen ist prinzipiell wenigstens schon gebrochen. Über den Christen haben sie keine Gewalt mehr. So vermag keines dieser Geistwesen den Gläubigen von der Liebe Christi zu trennen (Röm 8, 38 f.). Auf derselben Stufe wie die Geistwesen steht in dieser Beziehung dem Paulus der Tod, den man manchmal bei ihm als Personifikation fassen möchte[113]. Auch seine Macht ist von Christus gebrochen. Das zeigt sich vor allen Dingen bei der Auferstehung, dann gilt das Wort der Schrift: „Verschlungen ist der

---

[109] Pfleiderer, Urchristentum² 323; Titius, Paulinismus 55 u. 65; Sokolowski, Geist und Leben 218. Vgl. Deißner, a. a. O. 121.

[110] Deißner, a. a. O. 122. [111] Paulinismus 65.

[112] Oben S. 266 ff. 270. [113] S. oben S. 260.

Tod in den Sieg. Wo, o Tod, ist dein Sieg, wo, o Tod, ist dein Stachel?" (1 Kor 15, 55). Aber auch schon vorher gilt, daß uns auch der Tod nicht zu scheiden vermag von der Liebe Christi (Röm 8, 38).

Wird nun nach Paulus das *σὺν Χριστῷ εἶναι* sofort nach dem Tode allen Christen ohne Ausnahme zuteil? Bereits oben [114] bei der Frage nach dem Heil der Christen bemerkten wir, wie Paulus im allgemeinen optimistisch über das Heil der Christen urteilt. Trotzdem aber sahen wir ihn auch eine Verwerfung von Christen für möglich halten. Nun reflektiert ja Paulus im allgemeinen nicht über den Zwischenzustand. Das aber ist sicher, daß er alle jene, von denen er sagt, daß sie das Himmelreich nicht erben werden, auch nicht nach dem Tode bei Christus denkt. Wo aber weilen diese Christen? Pauli Briefe geben darauf keine Antwort. Doch glaube ich, daß die Antwort nicht zweifelhaft sein kann. Paulus muß eben hier die allgemeinen Anschauungen teilen, daß die Toten in der Scheol bzw. im Hades weilen. Röm 10, 7 bestätigt die an und für sich geschichtlich selbstverständliche Auffassung, daß Paulus die Vorstellung von einem unterirdischen gemeinsamen Ort der Toten hatte, den er an dieser Stelle *ἄβυσσος* nennt, welches Wort aber auch sonst als Synonym von *ᾅδης* nachzuweisen ist [115]. „Wer wird in den Abgrund hinabsteigen, d. h. um Christus aus den Toten heraufzuholen?" (*τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστιν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν.*)

Wie ist nun aber das Schicksal der Gottlosen nach dem Tode? Sie können erst recht nicht mit Christus zusammenleben. Wo aber weilen sie, vielleicht in der Hölle? Auch auf diese Frage geben uns des Apostels Briefe keine Antwort. Doch glaube ich nicht mit der Annahme fehlzugehen, daß auch diese im Hades weilen. Man mag immerhin annehmen, daß diese Gottlosen in besonderen Räumen des Hades ihren Aufenthalt haben, in denen sie bereits gepeinigt werden. Wenigstens legen die zeitgenössischen Anschauungen eine solche Auffassung nahe. Sie weilen aber nicht in der Hölle. Nach urchristlicher und altchristlicher Anschauung existiert nämlich vor dem Weltgericht die Hölle noch nicht. Ich finde, wie schon zur Zeit der Reformation Servet [116] diesen Gedanken betont, dann sehe ich erst wieder, wie in allerneuester Zeit Carl Schmidt [117] großen Wert darauf legt, der seinerseits wieder an Harnacks [118] Ausführungen erinnert, daß die *πύλαι ᾅδου*

---

[114] Siehe oben S. 231 f. [115] Vgl. die Wörterbücher.

[116] Vgl. Heberle, Servets Eschatologie.

[117] Gespräche Jesu 550 f.

[118] v. Harnack, Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche. Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. d. Wissenschaften 1918, 638 f.

niemals das Reich des Satans bedeuteten. Eine solche Auffassung war übrigens auch dem Judentum eigen[119]. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch bezeichnen wir heute mit Hölle das Schicksal der Verworfenen sowohl vor wie nach der Auferstehung von den Toten, trotzdem wir klar wissen, daß nach der Auferstehung notwendig eine Veränderung eintritt, da von da an auch der Leib an der Strafe teilnimmt. Im Urchristentum nannte man eben nur den Zustand der Gottlosen nach der Auferstehung Hölle. Dabei hielt man aber daran fest, daß die Gottlosen, deren Schicksal mit dem Tode endgültig besiegelt ist, auch schon vor der Auferstehung ihrer Pein übergeben waren. Es liegt also im Urchristentum sachlich dieselbe Auffassung vor wie heute.

Setzt aber dieses verschiedene Los nach dem Tode nicht auch ein besonderes Gericht nach dem Tode voraus? Auch hiervon finden wir in Pauli Briefen keine Spur. Ich glaube, wir würden des Apostels Ansicht schwerlich treffen, wollten wir als seinen Glauben annehmen, von dem Urteilsspruch in einem besonderen Gerichte hinge die Art des Lebens nach dem Tode ab[120]. Nein, des Apostels Anschauung ist innerlicher und organischer. Die Christusgemeinschaft sofort nach dem Tode ist ihm gleichsam nur die Frucht der gegenwärtigen Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn und des Besitzes des Geistes. Ja, in der Rechtfertigung ist eigentlich das Endurteil schon vorweggenommen, diese Rechtfertigung selbst ist wieder eine Frucht des Glaubens. Ich meine, wir können am besten den paulinischen Gedanken mit den Worten Jesu beim hl. Johannes ausdrücken: „Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wer mein Wort hört und dem glaubt, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern ist vom Tode zum Leben übergegangen“ (Jo 5, 24). „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben; wer aber dem Sohne den Glauben verweigert, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm“ (Jo 3, 36). „Wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet, weil er nicht an den Namen des eingeborenen Sohnes Gottes glaubt“ (Jo 3, 18). Im gegenwärtigen Leben ist

---

119 Beer, Der bibl. Hades 26.

120 Ein besonderes Gericht nach dem Tode wird natürlich von den spiritualistischen Umdeutern der Eschatologie vertreten. Es steht dann aber an Stelle des Weltgerichts. Ebenso müssen alle diejenigen, die von 2 Kor 5 an die Auferstehungsvorstellung fallen lassen, ein besonderes Gericht annehmen. Man findet es dann vor allem in 2 Kor 5, 10 (vgl. Pfleiderer, Paulinismus 263; Beyschlag, Theologie 267 f.; Teichmann, Auferstehung 68). Unter Beibehaltung des Weltgerichtes entdeckt ein besonderes Gericht in 2 Kor 5, 10 Atzberger, Eschatologie 209; Tillmann, Wiederkunft, hält es bei Paulus nicht für nachweisbar (S. 69), meint aber, es werde notwendig vorausgesetzt (S. 171 f.).

eigentlich schon die Entscheidung gefallen. Diesen Ausdruck paulinischer Ideen durch johanneische Gedanken wird man um so weniger willkürlich nennen dürfen, je mehr man erkennt, in wie starkem Maße paulinische Gedanken im vierten Evangelium nachklingen [121].

Wie aber verhält es sich mit jenen, die noch nicht zu Christus gelangen können, weil sie noch nicht ganz rein sind? Sind sie bis zur Parusie von der Gemeinschaft mit Christus ausgeschlossen, oder können sie nach einer Läuterung derselben schon eher teilhaftig werden? M. a. W. fragt es sich, ob Paulus eine Fegefeuerlehre gekannt hat. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß wir eine ausführliche Lehre über das Fegfeuer bei Paulus vergeblich suchen. Weil der Gedanke der Parusie des Herrn ihn so stark beschäftigte, sind von ihm die Einzelfragen des Zwischenzustandes nicht weiter erörtert worden. Freilich der wesentliche Gedanke dieser Lehre, daß jemand, dessen Werk dem Gericht nicht standhält, Strafe erleidet, selbst aber nicht verlorengeht, findet sich klar bei ihm (1 Kor 3, 13—17) [122]. „Wenn jemandes Werk, das er aufgebaut hat, bleibt, wird er Lohn empfangen. Wenn jemandes Werk verbrennt, wird er bestraft werden. Er selbst aber wird gerettet werden, so wie durch Feuer hindurch" (1 Kor 3, 14 f.).

Man meint auch, 1 Kor 5, 5 und 11, 30 ff. setzten die Ansicht einer Läuterung im Jenseits voraus. Wenn Paulus den Blutschänder dem Satan übergibt zum Verderben des Fleisches, damit sein Geist gerettet werde am Tage Jesu Christi, und wenn er in den Todesfällen in der Gemeinde ein Strafgericht Gottes sieht, das aber den Zweck habe zu erziehen, damit die Betreffenden nicht mit der Welt verdammt würden, so seien diese Auffassungen nur zu verstehen, wenn Paulus annähme, daß diese Christen im Jenseits noch Buße tun bzw. noch geläutert werden könnten [123]. Tatsächlich liegt hier dieser Gedanke außerordentlich nahe. Und doch ist es sehr zweifelhaft, daß der Apostel ihn hier gehabt hat. Gerade diese beiden Stellen bieten noch manches Problem, dessen Lösung vielleicht auch auf unsere Frage eine klarere Antwort gibt.

Man [124] glaubt auch, der Apostel habe eine direkte Bekehrungsmöglichkeit im Jenseits angenommen. Allen denen, die

---

[121] Vgl. Monse, Johannes und Paulus.

[122] An dieser Stelle direkt die Idee eines Fegfeuers zu finden, ist Willkür. Gegen Atzberger, Eschatologie 273; H. Pope, He shall be saved, yet so as by fire (The Irish theological Quarterly 441—456 nach Bibl. Zeitschr. 1910, 219). Auch Monse, Johannes und Paulus 163, findet in 1 Kor 3, 12 ff. die Idee eines Mittel-Zustandes.

[123] Joh. Weiß, Erster Korintherbr. 292; Bousset, Erster Korintherbr. 94. 133. [124] Löckle, Auferstehung 63; Keller, Auferstehung 129 f. u. a.

auf Erden noch nicht dazu imstande waren, werde nach dem Tode Gelegenheit gegeben, zum Evangelium Stellung zu nehmen. Wir können nur sagen, daß sich bei Paulus auch nicht die Spur einer solchen Anschauung findet. Wenn es 2 Kor 5, 10 heißt, daß wir im Endgericht davontragen das, was wir bei Leibesleben (*τὰ διὰ τοῦ σώματος*) getan haben, so scheint damit doch ausgeschlossen, daß auch etwaige Taten außerhalb des Leibes der gerichtlichen Beurteilung unterstehen.

Welche Anschauungen über den Zwischenzustand treten uns nun in den Pastoralbriefen entgegen? Auffallenderweise wird darin nun mit keinem Wort auf einen Zwischenzustand Bezug genommen, trotzdem äußere Gründe eine derartige Reflektion doch sehr nahe legten. Der Verfasser sieht klar voraus, daß er am Ende seines Lebens steht. Bald wird er mit dem Martertode sein Wirken beschließen, und gleichsam als Trankopfer wird sein Blut dahingegossen. „Denn ich werde schon zum Trankopfer und die Zeit meines Hinganges ist gekommen" (2 Tim 4, 6). Zurückschauend auf sein Leben kann er sagen: „Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt" (4, 7). Nun kann er auch voll Zuversicht vorwärts schauen, kann doch der Lohn dieser Taten nicht ausbleiben. „Im übrigen liegt mir der Kranz der Gerechtigkeit bereit, den mir der Herr geben wird an jenem Tage, der gerechte Richter" (2 Tim 4, 8). Was uns an dieser Stelle auffällt ist, daß so unvermittelt im Angesicht des Todes der Verfasser zum Trost seine Blicke hinlenkt nicht auf jenes glückliche Daheimsein beim Herrn nach dem Tode, sondern auf die lohnende Vergeltung am Jüngsten Tage. Es liegt offensichtlich eine andere Betrachtungsweise vor als im Phil. Auch dort rechnet er mit der Möglichkeit seines Todes, wenn auch bei weitem nicht in dem Maße wie hier. Größer ist noch die Hoffnung auf Leben. Was ihn aber dort mit dem Tode versöhnt, ist der Gedanke, daß ihn derselbe mit dem Herrn vereinigt. Darum wünscht er „abzuscheiden und mit Christus zu sein, denn das ist weit, weit besser" (Phil 1, 21 f.).

Wir konstatieren diese verschiedene Betrachtungsweise, ohne daraus jetzt eine Folgerung für die Frage nach dem Verfasser der Pastoralbriefe zu ziehen. Möglicherweise ist es nur eine Rücksichtnahme auf die Gegner, die den Verfasser zu dieser Betrachtungsweise bestimmt. Gnostisch beeinflußte Kreise werden bekämpft, die die Auferstehung z. B. spiritualistisch umdeuteten und dieselbe als schon geschehen ansahen[125]. Solche Kreise mußten natürlich alles Heil direkt mit dem Tode erwarten. Viel-

[125] 2 Tim 2, 18 — oben S. 199 f.

leicht betont nun ihnen gegenüber Paulus, daß er den Siegespreis erst an jenem Tage erwarte[126]. Ebensowenig wie von einem Zwischenzustand, ist von der damit zusammenhängenden[127] Frage der Antizipation eschatologischer Güter die Rede.

G. Die Frage nach der inneren Einheit der paulinischen Eschatologie.

Wir sahen, daß möglicherweise von 2 Kor an, sicher aber seit dem Phil Paulus ein Daheimsein bei Christus nach dem Tode annahm. An diese Gedankenreihen knüpft man nun an, um zwei verschiedene Gedankenreihen, die man gewöhnlich als die jüdisch-pharisäische und die hellenistisch-pneumatische bezeichnet, in der paulinischen Eschatologie zu konstatieren. Man meint vielfach, daß beide Gedankenreihen in unlösbarem Widerspruch zueinander ständen, und daß die jüdisch-pharisäische Gedankenreihe immer mehr von der hellenistisch-pneumatischen zurückgedrängt werde. Auf diese Weise wird nun nicht etwa eine organische Entwickelung in der Eschatologie des Paulus festgestellt, vielmehr läßt man damit den Apostel eine gewaltige, grundlegende Revolution in seinen eschatologischen Anschauungen durchmachen.

Zum erstenmal hat Otto Pfleiderer[1] auf diesen Gegensatz den Finger gelegt, und ihm sind dann mit mehr oder weniger starken Abweichungen in der Anschauung viele gefolgt. Pfleiderer geht von der Auffassung aus, daß die Bekleidung mit dem himmlischen Leibe (2 Kor 5, 1 ff.) sofort nach dem Tode erfolge, und meint dann, „daß diese Vorrückung der Neubelegung bis zum Moment des Todes“[2] die künftige allgemeine Auferstehung aufhebe. Damit fällt dann aber auch die Parusie weg, „denn kommen die Christen nach dem Tode zu Christus in den Himmel, so ist nicht abzusehen, warum Christus zu den Christen auf die Erde herabkommen sollte, mit der Parusie fällt dann auch der solenne Gerichtsakt und die Aufrichtung eines sichtbaren Christusreiches auf Erden hinweg“[1]. Als Gründe dieser Umbildung führt Pfleiderer anfangs[3] neben den schweren Lebensgefahren des Apostels vor alem Einflüsse des platonisierenden Alexandrinismus, wie überhaupt griechischen Geistes an. Später[4] allerdings meint er, daß in der Theologie und den persönlichen Erfahrungen des Apostels der zureichende Grund für diese Umwandlung zu finden

[126] Lütgert, Die Irrlehrer in den Past. 59. [127] Unten S. 305 f.
[1] Paulinismus[1] 267 ff. [2] Urchristentum I 325.
[3] Urchristentum I[1] 299. [4] Urchristentum I[2] 323 f.

sei. Die nahe Berührung mit hellenistischen Anschauungen beweise nichts für eine direkte Abhängigkeit, sie erkläre sich vielmehr aus einer gemeinsamen Wurzel, der animistischen Volksmetaphysik. Von den gleichen Anschauungen wie Pfleiderer ausgehend, unterscheidet auch Holtzmann[5] zwei verschiedene Gedankenreihen, eine „populäre" und eine „pneumatische" Eschatologie. Überhaupt müssen alle, die mit Pfleiderer im 2 Kor 5, 1 eine Bekleidung mit dem Auferstehungsleib sofort nach dem Tode gelehrt finden[6], wenigstens im Prinzip eine Aufhebung der Auferstehung annehmen. Mehr als ein prinzipielles Aufgeben will auch Pfleiderer nicht behaupten, denn die Tatsache, daß sich auch in den späteren Briefen überall noch die überkommenen Vorstellungen der jüdisch-urchristlichen Eschatologie[7] finden, nötigt ihn zu dem Zugeständnis: „Freilich scheint Paulus selbst noch nicht daran gedacht zu haben, die Konsequenzen aus der ihm neu aufgegangenen Hoffnung auf jenseitige Seligkeit zu ziehen"[7]. Viel weiter geht Teichmann[8], der den Apostel die Konsequenzen ziehen läßt mit dem Ergebnis der Beseitigung des Begriffs der Totenauferstehung[8]. Vor allem ist nach Teichmann[8] der Gegensatz zwischen *σάρξ* und *πνεῦμα* für diesen Entwicklungsgang maßgebend gewesen, dieser Gegensatz selbst aber ist wieder durch hellenistische Einflüsse zustande gekommen. Ganz besonders sollen auch die paulinische Pneumalehre und Mystik in diesem Sinne auf die Theologie des Apostels eingewirkt haben. Jener durch den Glauben erlangte Besitz des Pneuma und die damit bewirkte mystische Vereinigung mit Christus mache ein Gericht, wenigstens soweit Christen in Frage kommen, unmöglich[9]. Diese auf hellenistischem Boden gewachsene „großartige mystische Anschauung von der Vereinigung des Gläubigen mit Christus und durch ihn mit Gott" habe die Beseitigung der Apokalyptik herbeigeführt[10].

---

[5] Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theologie II 187—203.

[6] Schmiedel, H. C. 236 ff.; Teichmann, Auferstehung und Gericht 57 ff. 66 f.; Sokolowski, Geist und Leben 5. 217; Beyschlag, Neutest. Theologie 267 f.; Volz, Jüdische Eschat. 145; Justamon, Eschatologie 69; Knopf, Paulus 117; Völter, Paulus und seine Briefe 317 f. 327, „der aus diesem Grunde 2 Kor 5 und Phil 1, 21 f. für Einschübe eines späteren Bearbeiters hält"; Kabisch, Eschatologie 296, findet in 2 Kor 5 und Phil 1 eine beschleunigte Auferstehung nur für Märtyrer.

[7] Urchristentum I 325 f. [8] Auferstehung 59.

[9] Teichmann, Auferstehung 103; Pfleiderer, Paulinismus 264; Johne, Prinzipien 19.

[10] Teichmann, Auferstehung 3; vgl. Bruins, in: Theol. Tijdschr. XXVI (1892), der ebenfalls meint, daß durch Pauli Mystik die Eschatologie aufgehoben sei; nach Slotemaker, a. a. O. 30 f.

Auch solche, die in 2 Kor 5 keine Auferstehung nach dem Tode gelehrt sehen, finden doch ebenfalls, daß jener glückliche Zustand nach dem Tode, wie die Mystik des Paulus und die Antizipation eschatologischer Güter im gegenwärtigen Christenleben sich zu einer Anschauungsreihe zusammenschlössen, die doch im Gegensatz zu der apokalyptisch-eschatologischen stände und in ihren Konsequenzen zu einer Aufhebung dieser letzten Vorstellungsreihe führe, wenn auch Paulus selbst diese Konsequenz nicht gezogen habe [11].

Von einer etwas anderen Betrachtungsweise aus findet Weinel [12] eine Zwiespältigkeit in der paulinischen Eschatologie. Er meint, es schlössen sich des Paulus „Gedanken von einem Kampf mit dem Geisterreich, vom Abstieg des unbekannten Herrn der Herrlichkeit und von seinem Aufstieg in den Himmel mit der Anschauung, die auf den Aufstieg der Seele in den Himmel unmittelbar nach dem Tode hofft (2 Kor 5, 8) und sich freut, daß nicht Engel und Mächte, nicht (Geister der) Höhe und Tiefe und kein anderes Geschöpf uns trennen können von der in Christus Jesus erlebten Liebe Gottes (Röm 8, 38 f.), zu einer durchaus gnostisch-hellenistischen Eschatologie zusammen. Sie liegt zwar mehr im Hintergrund der Aussagen und tritt gegen die um den Messias sich sammelnden jüdischen Zukunftsgedanken zurück, aber sie ist doch so stark, daß sie an einer religiös bedeutsamen Stelle wie Röm 8, 38 f. klar hervorbricht".

Eine derartig zwiespältige Auffassung der paulinischen Eschatologie kann schon von vornherein nicht gerade als wahrscheinlich angesprochen werden. Was nun zunächst die Bekleidung mit dem Auferstehungsleib sofort nach dem Tode anbetrifft, so muß

---

[11] Vgl. bes. Titius, Paulinismus 54 ff. Bezüglich der beiden Gedanken vom Pneuma und Daheimsein der Seele nach dem Tode beim Herrn sagt er: „Es kann nicht bestritten werden, daß durch diese beiden einschneidenden Gedanken das aus der jüdischen Theologie in die urchristliche Erwartung übergegangene Dogma von der Auferstehung des Fleisches bis auf den Grund erschüttert wird" (S. 58). Aber nach ihm hat Paulus diese Konsequenzen nicht gezogen (S. 60 ff.). Deißmann, Paulus 128, findet neben der jüdischen Auferstehungslehre die hellenistische Unsterblichkeitslehre. Justamon, Eschatologie 77 f., findet auch zwei verschiedene Anschauungsreihen nebeneinander. Joh. Weiß, Urchristentum 408, meint, die Mystik hebt in gewissem Sinne die Eschatologie auf. Diese Auffassung sei aber bei Paulus nicht zum Durchbruch gekommen. Bei Paulus herrsche in vollem Maße die Eschatologie, wodurch eben der Bereich der Mystik ganz erheblich eingeschränkt sei. Vgl. auch S. 417. Bousset, 1 Kor 164 f., findet, daß die Lehre von der Existenz des Auferstehungsleibes im Himmel die Eschatologie aufzuheben drohe. Es sei allerdings fraglich, ob Paulus diese Konsequenz gezogen habe, auf jeden Fall wende er sich immer mehr hellenistischen Anschauungen zu.

[12] Bibl. Theol.³ 412 f. Vgl. auch ders., Echtheit d. paul. Hauptbriefe 380.

diese Auffassung schon wegen ihrer Singularität als verdächtig erscheinen. Die angeführten Parallelen vom Anziehen von Gewändern [13] bezeichnen doch etwas anderes als das Anziehen des Auferstehungsleibes. Man muß schon notwendig jedwede Identität zwischen diesem und dem irdischen Leibe leugnen, welche Ansicht wir aber bereits als nichtpaulinisch nachwiesen [14]. An sich ist ja die Anschauung einer Auferstehung schon vor der Parusie nicht so ganz einzig, wenn Gschwind [15] Mt 27, 52—53 dahin richtig erklärt hat, daß darin die Ansicht einer wirklichen Auferstehung alttestamentlicher Heiligen nach Christi Auferstehung zum Ausdruck kommt. Doch ist das etwas ganz anderes als eine Auferstehung sofort nach dem Tode, wo doch der Leichnam noch allen Augen sichtbar hier auf der Erde weilt.

Tatsächlich läßt sich nun diese eigenartige Auffassung auch nicht im geringsten irgendwie bei Paulus nachweisen. Bei unserer ausführlichen Erklärung von 2 Kor 5, 1—10 wiesen wir bereits nach, daß an dieser Stelle von einer Bekleidung mit dem Auferstehungsleibe nach dem Tode keine Rede ist [16]. Was Paulus vom Tode erwartet, ist nicht ein neuer Leib, sondern ein Daheimsein beim Herrn, das selbst aber als eine *γυμνότης* bezeichnet wird [17].

Eine derartige Anschauung von einer Auferstehung sofort nach dem Tode ist eine durchaus neuartige Anschauung, nicht nur für uns, sondern sie mußte es auch vor allem für die Korinther sein, die des Apostels Ausführungen über die Auferstehung im ersten Korintherbrief (Kap. 15) gelesen hatten. Sollte Paulus nun eine derartig neue Ausführung mit einem *οἴδαμεν γάρ* einleiten, worin er die Korinther mit einschließt? [18] Glaubt man wirklich, daß der Apostel, der das Wort geschrieben hat: „Wenn auch wir oder ein Engel aus dem Himmel euch ein anderes Evangelium verkündigten, als wir euch verkündigt haben, der sei verflucht" (Gal 1, 8), selbständig in einem so grundlegenden Punkt, wie es die Totenauferstehung ist, sein Evangelium geändert, und diese Ansicht als etwas ganz Bekanntes der Gemeinde vorgetragen hätte, der er noch vor kurzem eine ganz andere Anschauung aus-

[13] S. oben S. 181 ff.

[14] Oben S. 183 ff. [15] Niederfahrt 190.

[16] Oben S. 66 f. [17] Oben S. 281 f.

[18] Vgl. zu dem Folgenden bes. Deißner, Auferstehungshoffnung und Pneumagedanke passim bes. 82 ff.; Titius, Paulinismus 60 ff.; Feine, Theologie [4] 296 ff.; Kühl, Über 2 Kor 5, 1—10, 6 f. 38 ff.; B. Weiß, Bibl. Theol. 1903, 389; Bousset, 2 Kor 192; Ubbink, Het eeuvige leven 16. 20; Vos, Eschatology and chiliasme 52 ff. Unser Problem besteht für diejenigen nicht, nach denen Paulus nicht über den Zwischenzustand reflektiert hat. Siehe oben S. 277 A. 24.

führlich darlegte? Man muß auch bedenken, daß Pauli Briefe Gemeindebrief sind[19]. Welche Verwirrung aber hätte in Korinth entstehen müssen, wenn der Apostel innerhalb kurzer Zeit so ganz verschiedene Auffassungen über denselben Punkt in seinen Briefen vorgetragen hätte.

Ganz entschieden fällt gegen einen derartigen Wandel der Anschauung die Tatsache ins Gewicht, daß Paulus auch nach 2 Kor noch genau wie vorher von Auferstehung, Parusie und Weltgericht redet (vgl. bes. Röm 8,23; Phil 3,10; 3,20f.; 4,5; Kol 3,4; 2 Kor 1,9), ja sogar in dem unmittelbarsten Zusammenhang der Stelle, an der zum erstenmal diese neue Anschauung zum Ausdruck kommen soll, finden wir die alte Anschauung vertreten. So redet der Apostel 2 Kor 4,14 davon, daß Gott, der den Herrn von den Toten auferweckt hat, „auch uns mit Jesus erwecken wird", und gerade die fragliche Stelle 2 Kor 5,1 ff. schließt er in V. 10 mit einem Hinweis auf das Weltgericht. Nun meint man allerdings, an diesen Stellen lägen nicht mehr die alten Gedanken, sondern nur noch die alten Termini vor. So schreibt Teichmann[20]: „Die Auferstehung der Christen ist durch 2 Kor 5 nicht nur unnötig, sondern völlig unmöglich gemacht. Doch ist es interessant zu sehen, wie fest die althergebrachten Begriffe in dem Apostel Wurzel gefaßt haben. Obgleich er selbst die Vorstellung der Auferstehung durch die der Fortexistenz nach dem Tode ersetzt, gebraucht er die überlieferten Termini gelegentlich doch wieder 2 Kor 1,9; 4,14; Phil 3,11." Indessen kann es einfach nicht anders denn als reine Willkür bezeichnet werden, daß der Apostel hier mit denselben Termini etwas anderes bezeichne als früher. Im Text selbst finden sich wenigstens nicht die geringsten Andeutungen, die eine solche Auffassung rechtfertigten; es heißt deshalb in den Text etwas hineintragen, will man dieselbe vertreten. Auch in der weit abgeschwächteren Form, daß hier noch unbewußt der Konsequenzen seiner neuen Lehre der Apostel Teile der eschatologischen Gedankenwelt habe stehen lassen[21], ist diese Ansicht nicht haltbar. Der Zusammenhang von 2 Kor 5,10 zeigt, daß Paulus im Gegenteil mit Bewußtsein auf das Endgericht reflektiert. Im ganzen Abschnitt rechnet Paulus klar und deutlich mit den beiden Möglichkeiten eines Todes vor der Parusie und eines Erlebens derselben. Gerade bewußt auf diese beiden Möglichkeiten Bezug nehmend, meint er, daß wir alle vor dem Richterstuhl Christi erscheinen müssen[22]. Nein, man muß schon

[19] Vgl. Bornhäuser, Auferstehung des Fleisches 76ff., bes. 79.
[20] Auferstehung 67. Ähnlich Wetter, Vergeltungsgedanke 154.
[21] So Schmiedel, 240; bei Deißner, Auferstehungshoffnung 85.
[22] Vgl. Deißner, Auferstehungshoffnung 84.

zugeben, daß beide Anschauungen bewußt nebeneinander verwandt werden. Sollen es nun zwei widersprechende, ja sogar einander ausschließende Auffassungen sein, dann bleibt nur die Annahme übrig, daß Paulus beinahe in einem Atemzuge solche Widersprüche ausgesagt habe; es sei denn, daß man zu der Radikalkur schreitet, diese Stellen mit der Papierschere zu entfernen und sie für Einschübe eines späteren Interpolators zu erklären [23]. Manche halten nun tatsächlich einen derartigen Widerspruch des Paulus für ertragbar, indem sie darauf hinweisen, daß überhaupt die Gedanken des Paulus jeder Systematisierung spotten [24]. Es hieße Paulus Gewalt antun, wolle man seine Gedanken in ein System zwängen (vgl. Heinrici, Paulinische Probleme 35). Hierbei handelt es sich aber gar nicht mehr um die Frage, ob Paulus ein Systematiker ist oder nicht, sondern darum, ob Paulus auch nur auf die allerprimitivsten Grundsätze klaren menschlichen Denkens Anspruch erheben kann oder nicht. In diesen Widersprüchen eine Geistesgröße zu erblicken und zu urteilen, des Paulus „Geist war groß und weit genug, um auch das Widerspruchsvolle in sich zu fassen" (Teichmann, a. a. O. 110), ist mir nun doch einfach unverständlich. Denn wenn Paulus einander so widersprechende Anschauungen in einem Atemzuge, im gleichen Zusammenhange wie 2 Kor 5, 1—10 aussprechen kann, ohne sich selbst dieses Widerspruchs bewußt zu werden, dann ist ihm der Besitz der allereinfachsten Denkgesetze abzusprechen. Aber will so etwas wirklich jemand von einem Manne behaupten, der gerade in seiner Art ein Meister der Beweisführung war? Man denke nur an die vielen Beweise aus der Schrift, die der Apostel in seinen Briefen mit von seinem Standpunkt aus zwingender Logik führt. Nein, jene Hypothese, die hier den hl. Paulus in Widerspruch mit sich selbst setzt, wird von den Schwierigkeiten und Ungereimtheiten, die dann auftreten, geradezu erdrückt.

Dasselbe gilt auch von jener Meinung, die den Apostel nicht eine Auferstehung nach dem Tode, sondern den hellenistischen Unsterblichkeitsglauben vertreten läßt [25]. Auch dann hat er den damit in Widerspruch stehenden Auferstehungsglauben im

---

[23] So Völter, Paulus und seine Briefe 317 f.

[24] Sokolowski, Geist und Leben 222. Ähnlich Pfleiderer, Paulinismus [2] 278: „Daß aber daneben die alte Vorstellung vom Zwischenzustand und künftiger Auferstehung aller bei der Parusie sich erhielt, das ist begreiflich genug bei einem so beweglichen religiösen Denker, der nun einmal kein theologischer Systematiker gewesen ist." Deißmann, Paulus 128: „Es gehen also östliche, jüdisch-heimatliche und westliche Ausdrucksformen der Hoffnung bei Paulus nebeneinander her, ohne daß der Volksprediger die Nötigung empfindet, sie doktrinär auszugleichen."

[25] Z. B. Deißmann, Paulus 128.

gleichen Zusammenhang vorgetragen. Speziell legt gegen den hellenistischen Unsterblichkeitsglauben 2 Kor 5, 1—10 entschieden Protest ein. Paulus sehnt sich nicht nach der Befreiung vom Leibe wie von einem Gefängnis der Seele, nein, gerade die Leiblosigkeit des Daseins nach dem Tode ist es, die ihm Seufzer abringt und jenen Zwischenzustand noch als einen unvollkommenen erscheinen läßt[26].

Es bleibt nichts anderes übrig, als anzuerkennen, daß wenigstens für Paulus selbst diese verschiedenen Gedankenreihen nicht im Widerspruch gestanden haben. Das ist nun unsere Aufgabe, die Gedanken des Schriftstellers festzustellen. „Konsequenzen" von heutigen Anschauungen auszusprechen und sie dann als Widersprüche in die Schriften einzutragen, heißt die Forderungen gesunder geschichtlicher Methodik verlassen. Für Paulus bestanden diese Widersprüche nicht. Daß der Pneumagedanke nicht eine Wandlung in der Auferstehungslehre herbeigeführt hat, hat Deißner nachgewiesen[27]. Auch Mystik und Heilsgegenwart haben der Eschatologie keinen Abbruch getan. Im Gegenteil führte das Bewußtsein jener mystischen Vereinigung mit Christus und des gegenwärtigen Besitzes eschatologischer Güter, weit davon entfernt, die Eschatologie zu schwächen, eher eine Steigerung der eschatologischen Stimmung herbei[28]. Dieser gegenwärtige Besitz gab ihm um so größere Gewißheit von der Realität des eschatologischen Heils. Wo er bereits ein Angeld jener zukünftigen Herrlichkeit hatte, war er des künftigen Besitzes derselben um so gewisser. So hatten gerade Mystik und Heilsgegenwart für den Apostel eine bekräftigende und vergewissernde Bedeutung. Das sind die Konsequenzen, die Paulus gezogen hat. Mögen nun heute auch Forscher kommen und hieraus gerade die entgegengesetzten Konsequenzen ziehen, so sollen sie doch nicht dieselben als die allein möglichen und daher notwendigen hinstellen, vor allem aber sollen sie anerkennen, daß sie damit ihren eigenen Geist und nicht den des Paulus wiedergeben, der, wie wir sahen, ganz anders dachte.

Damit soll nun nicht geleugnet werden, daß man in dieser Anschauungsweise schließlich doch eine Verschmelzung der pharisäischen Auferstehungshoffnung mit dem griechischen Unsterb-

---

[26] Vgl. oben S. 69 ff.

[27] Auferstehungshoffnung passim, bes. 92 ff.

[28] Wrede, Paulus 63, wendet sich dagegen, daß Paulus den Schwerpunkt aus der Zukunft in die Vergangenheit und Gegenwart verlegt habe. „Der Glaube ist immer selbst noch Hoffnung; denn, was ist, ist noch nicht das, was sein soll." Vgl. Dewick, Eschatology 284 f.; Vos, a. a. O. 245, die darauf hinweisen, daß die Mystik die Eschatologie nicht aufgehoben habe.

lichkeitsglauben erblicken kann, aber eine Verschmelzung, die dem Apostel als eine Einheit erschien, und die nicht natürlich vom Apostel auf rein reflektivem Wege gewonnen wurde. Man könnte eine derartige Verschmelzung vielleicht in dem Sinne auffassen, daß eben die Offenbarung an die durch die damaligen Zeitanschauungen vorbereiteten Gedanken anknüpfte. Man darf aber nicht die ungeheure Bedeutung des genuin christlichen Momentes der Christusgemeinschaft und des Pneumabesitzes außer acht lassen.

H. Die Weltvollendung.

Bisher haben wir vor allem in der Eschatologie des hl. Paulus jene Punkte betrachtet, die mit dem Schicksal des Menschen in mehr oder weniger innigem Zusammenhang stehen. Doch des Apostels Blick ist auf viel größere Zusammenhänge gerichtet. In seinem Gesichtskreis liegt auch das Schicksal der gesamten Schöpfung. In bewegten Worten schildert uns der Apostel Röm 8, 19 f., wie auch die gesamte Schöpfung an der Endvollendung Anteil haben wird.

19 *ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται.*

20 *τῇ γὰρ ματαιότητι ἡ κτίσις ὑπετάγη, οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, ἐπ' ἐλπίδι.*

21 *ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθήσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς εἰς τὴν ἐλευθερίαν τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ.*

22 *οἴδαμεν γὰρ ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις συστενάζει καὶ συνωδίνει ἄχρι τοῦ νῦν.*

19 „Denn das sehnsüchtige Harren der Schöpfung wartet auf die Offenbarung der Söhne Gottes, 20 denn der Nichtigkeit ist die Schöpfung unterstellt worden, nicht freiwillig, sondern durch den, der sie unterstellt hat, auf Hoffnung hin. 21 Deshalb wird auch die Schöpfung selbst befreit werden von der Sklaverei der Vergänglichkeit, zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes, 22 denn wir wissen, daß die ganze Schöpfung seufzt und in Wehen liegt bis jetzt.“

Gleichsam personifiziert führt uns Paulus hier die Schöpfung vor. *κτίσις* kann an sich die gesamte leblose wie belebte Schöpfung bezeichnen. Da Paulus aber in V. 23 die Christen, d. h. diejenigen die bereits die Erstlingsgabe des Geistes empfangen haben, noch besonders neben der (*καὶ αὐτοί*) Schöpfung aufzählt, so werden wir in diesem Zusammenhang wohl unter *κτίσις* die gesamte leblose wie belebte Schöpfung mit Ausnahme der Christen, die bereits

eine neue Schöpfung sind, zu verstehen haben. Wahrscheinlich sieht Paulus hier sogar allgemein von der Menschheit ab. Wir werden nämlich unten sehen, daß auch schon die durch Adam repräsentierte Menschheit an dieser Stelle im Gegensatz zur *κτίσις* genannt wird. Dann können wir *κτίσις* wohl am besten mit „Natur“ wiedergeben [1]. Aus den mannigfachen Lauten der Natur wie dem Tosen des Meeres, dem Stöhnen des Sturmes und dem Geschrei der Tiere hört der Apostel gleichsam ein tiefes sehnsüchtiges Rufen und Verlangen heraus. Dieses sehnende Verlangen richtet sich nun auf die Offenbarung der Söhne Gottes, worunter eben der Apostel die Christen versteht, die im Rechtfertigungsurteil von Gott an Sohnes Statt angenommen sind. Warum aber sehnt sich die Schöpfung nach der Offenbarung der Gottessöhne? Dieses verstehen wir, wenn wir den diesen Versen zugrunde liegenden Gedanken herbeiziehen, daß das Schicksal der Schöpfung mit dem des Menschen unlösbar verknüpft ist.

Nicht immer war die Schöpfung der Nichtigkeit (*ματαιότητι*) unterworfen gewesen. Diese Unterwerfung war in einem geschichtlichen Akt vollzogen worden, wie aus dem Aorist *ὑπετάγη* hervorgeht. Vorher also bestand die Schöpfung in einem anderen Zustand. Paulus denkt hier offenbar an den Bericht der Genesis. Gut ging die Schöpfung aus der Hand Gottes hervor (Gn 1, 31). Nach des Menschen Sündenfall aber sprach auch Gott über den Acker den Fluch aus (Gn 3, 17 ff.). So also wurde sie wegen der Schuld des Menschen der Vergänglichkeit anheimgegeben. Solche Gedanken finden sich auch in der außerkanonischen jüdischen Literatur. So heißt es 4 Esr 7, 11 f.: „Als aber Adam meine Gebote übertrat, ward die Schöpfung gerichtet, da sind die Wege in diesem Äon schmal und traurig und mühselig geworden“ [2]. Wenn Paulus schreibt, daß durch einen Menschen die Sünde in die Welt (*κόσμος*) gekommen ist und durch die Sünde der Tod [3], so scheint er auch an dieser Stelle der Sünde des ersten Menschen eine kosmische Bedeutung zuzuschreiben. Nicht freiwillig (*οὐχ ἑκοῦσα*) hat die Schöpfung diesen Fluch auf sich genommen, sondern es geschah wider Willen *διὰ τὸν ὑποτάξαντα*. Faßt man *διά* cum acc. in der gewöhnlichen Bedeutung „wegen“, dann ist unter dem *ὑποτάξας* nur der erste Mensch, Adam, zu verstehen, der eben durch seine Schuld die Schöpfung mit unter den Fluch der Ver-

[1] Über die verschiedenen Auffassungen von *κτίσις* vgl. De Wette. Römerbrief 114 ff. An die Schöpfung mit Ausnahme des Menschen denken von den Neueren z. B. Kühl, Römerbrief 292 f.; Jülicher, Römerbrief 283 f. Lietzmann, Römerbrief 43, faßt es weniger klar gleich *τὰ ἄψυχα*.

[2] Nach Lietzmann, Römerbrief 43 f. [3] Röm 5, 12.

gänglichkeit gebracht hat [4]. Nun ist es aber auch möglich, *διά* cum acc. mit „durch“ wiederzugeben [5]. In diesem Fall kann man zunächst sowohl an den Menschen als auch an Gott denken [6]. Der Zusatz *ἐπ ἐλπίδι* zeigt indessen, daß nur Gott gemeint sein kann. Der Mensch könnte die Schöpfung nicht so ins Verderben hineinziehen, daß er ihr Hoffnung ließ; Gott hat, indem er den Fluch über den Acker aussprach, die Erde der Nichtigkeit unterworfen. Diese Unterwerfung geschah aber auf Hoffnung hin. Wie auch der Mensch dereinstens von den Folgen seiner Sünde befreit werden sollte, so auch die Schöpfung. Darum eben auch sehnt sie sich nach der Offenbarung der Gottessöhne. Dann aber wird sie von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes. Nicht Vernichtung und Untergang also wird das Schicksal der Schöpfung sein, sondern Wiedereinsetzung in den Zustand paradiesischer Herrlichkeit. Das Schicksal der Schöpfung ist dem des Menschen vergleichbar. Sein sterblicher (Röm 8, 11), vergänglicher (1 Kor 15, 42) Leib wird nicht vernichtet, sondern verwandelt in den Leib der Herrlichkeit Christi. So wird auch die Schöpfung umgewandelt werden. Dagegen spricht auch nicht 1 Kor 7, 31, wonach die Gestalt der Welt bereits am Vergehen ist. Es ist eben nur die Gestalt (*τὸ σχῆμα*), die vergeht, um von einer anderen abgelöst zu werden.

Es ist hervorzuheben, daß Paulus hier ganz der Eschatologie der Propheten entsprechend die Zukunft in den Farben der Vergangenheit malt [7]. In der Endzeit wird sich die Urzeit wiederholen, dann wird wieder paradiesische Herrlichkeit hervorbrechen. Ein neuer Himmel und eine neue Erde werden dann sich zeigen [8], und auch in der Tierwelt wird dann tiefster Friede herrschen [9]. Da sich aus solchen Gedanken heraus die Stelle befriedigend erklärt, haben wir nicht nötig, die wohl zweifelhafte Größe des Mythos, des Abfalls des Kosmos von Gott zur Erklärung heranzuziehen [10].

---

4 So z. B. Jülicher, Römerbrief 283 f.

5 Nach Lietzmann, Römerbrief 43 f.

6 So Lietzmann, Römerbrief 43 f.; Kühl, Römerbrief 293 f.

7 Über diese schriftstellerische Eigenart der Propheten vgl. N. Peters, Weltfriede und Propheten, Paderborn 1917, passim, bes. 46 ff.

8 Vgl. z. B. Js 65, 17; 66, 12; Hen 91, 16—17; Jub 1, 29; 4 Esr 7, 57 u. ö.; Offb 21, 2.

9 Vgl. Js 11, 6—8.

10 Gegen Joh. Weiß, Urchristentum 409 A. 2.

I. Die Herrschaftsübergabe Christi an den Vater.

Wie in der gesamten paulinischen Theologie, so fanden wir auch in der Eschatologie bisher Christus im Mittelpunkt stehen. Christus wird vom Himmel erwartet, Christus erscheint neben Gott als Richter, durch ihn wird das Gericht vollzogen, seinem Herrlichkeitsleib soll auch unser Auferstehungsleib gleichgestaltet werden, und das Sein mit Christus ist das Hoffnungs- und Sehnsuchtsgut der Christen. Doch am Ende des eschatologischen Dramas wird Christus wieder zurücktreten gegenüber dem Vater, dann wird er seine Herrschaft an den Vater zurückgeben. Darüber berichtet uns der Apostel 1 Kor 15, 24—28: Nach der Auferstehung der Toten kommt das Ende.

24 *εἶτα τὸ τέλος, ὅταν παραδιδῷ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ καὶ πατρί, ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.*

25 *δεῖ γὰρ αὐτὸν βασιλεύειν »ἄχρις οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ«.*

26 *ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος.*

27 *»πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ« ὅταν δὲ εἴπῃ ὅτι πάντα ὑποτέτακται, δῆλον ὅτι ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος αὐτῷ τὰ πάντα.*

28 *ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.*

24 „Dann (kommt) das Ende, wenn er die Herrschaft dem Gott und Vater übergibt, wenn er jegliche Herrschaft und jegliche Macht und Kraft abgetan haben wird.

25 Denn er muß herrschen „bis er alle Feinde unter seine Füße gelegt haben wird".

26 Als letzter Feind wird der Tod abgetan.

27 „Denn alles hat er seinen Füßen unterworfen." Wenn er dann gesprochen haben wird: „Alles ist unterworfen", so ist klar, daß ausgenommen sein wird, der ihm das alles unterworfen hat.

28 Wenn ihm aber alles unterworfen sein wird, dann wird auch der Sohn selbst dem unterworfen werden, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem sei.

Am Ende also wird Christus seine Herrschaft an den Gott und Vater zurückgeben. Dann hat er „jegliche Herrschaft, Gewalt und Kraft abgeschafft". Unter den *ἀρχαί*, *ἐξουσίαι* und *δυνάμεις* versteht Paulus hier wie an anderen Stellen Geistermächte[1]. Unter der *βασιλεία Χριστοῦ* ist nicht, wie wir schon sahen[2], das

---

[1] Vgl. Dibelius, Geisterwelt 99 ff.; Kurze, Engels- und Teufelsglaube pass. [2] Oben S. 257 f.

„Zwischenreich“ zu verstehen, sondern die ganze Periode der Herrschaft Christi, die Paulus wohl mit seiner Totenauferstehung beginnend denkt (Röm 1, 4). Auch der Kampf gegen die Geistermächte hat nicht erst von der Parusie an, sondern bereits in Christi Kreuzestod mit einem prinzipiellen Sieg über die Geistermächte seinen Anfang genommen [3]. Daß Christus herrschen muß „bis er alle Feinde unter seine Füße gelegt hat“, beweist der Apostel durch ein Zitat aus Ps 109, 1. Hierin, wie in dem Wörtchen *δεῖ* liegt ausgedrückt, daß dies eine Notwendigkeit auf Grund göttlichen Ratschlusses ist. Diesen Gedanken, daß Christus über alles herrschen muß, findet der Apostel auch schon Ps 8, 7 ausgesprochen, wo es heißt, daß Gott den Menschen zum Herrn der gesamten Schöpfung gemacht hat. Diese Stelle wendet nun Paulus auf Christus an. Einer ist natürlich von allen, die Christus unterworfen sind, ausgeschlossen. Das ist derjenige, der eben Christus selbst alles unterworfen hat, d. i. Gott. Im Gegenteil, jetzt wird sich Christus demjenigen unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit „Gott alles in allem sei“. Ob wir nun *ἐν πᾶσιν* neutrisch oder maskulinisch fassen, auf jeden Fall scheint mit dem *ϑεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* ausgedrückt zu sein, daß nun Gott über alles (bzw. alle) die Herrschaft führen wird, und daß nichts da sein wird, über das er nicht herrsche. Dem wesentlichen Inhalt nach wird dieser Ausdruck wohl mit dem viel geläufigeren der *βασιλεία ϑεοῦ* übereinstimmen [4]. Wie Gott der Anfang (*ἐξ οὗ τὰ πάντα*, 1 Kor 8, 6) alles Seins ist, so ist er auch Ziel und Ende desselben.

Diese Auffassung des Apostels von der Herrschaftsübergabe Christi soll nun nicht nur unvereinbar sein mit der kirchlichen Trinitätslehre, sondern auch mit der Christologie des Apostels, wonach Christus bereits in Präexistenz bei der Weltschöpfung tätig war [5]. Christus trete hier in die Reihe der Geschöpfe zurück. Ein Dogma von der Gottheit Christi könne Paulus hiernach nicht gekannt haben [5].

---

[3] Oben S. 243 f.

[4] So Joh. Weiß, Urchristentum 409. Er meint noch darüber hinaus: „Sollte nicht der Gedanke sein, daß wie einst alle Dinge aus Gott hervorgegangen sind (Röm 11, 36; 1 Kor 8, 6) und bestimmt waren ‚in ihn‘ zurückzukehren oder wieder einzumünden, daß Gott so am Ende der Dinge das All gewissermaßen in sich wieder zurücknimmt, so daß er als der Eine und Einzige übrigbleibt?“

[5] So vor allem Pfleiderer, Paulinismus 269 ff. Ders., Urchristentum I 328. Ähnlich Grimm, Über 1 Kor 15, 20—28, S. 394 A. 1, der selbst wieder anführt Richard Schmidt, Paulin. Christologie 137 ff. Joh. Weiß, Urchristentum 410, meint: „Wie immer Paulus sich diesen Schluß der Weltgeschichte gedacht oder näher ausgemalt haben möge, klar ist so viel, daß er nicht ein ewig dauerndes Thronen Christi zur Seite Gottes annimmt. Wir

Solche Folgerungen gehen aber weit über das Maß des Berechtigten hinaus. Nach Paulus ist Christus ein göttliches Wesen [6], das präexistiert [7] und bereits bei der Weltschöpfung [8] tätig war, und auch schon im AT bei der Wüstenwanderung wirkte [9]. Er ist nun wirklich Mensch geworden [10] zu unserer Erlösung und nach vollbrachtem Erlösungswerk zu Gott zurückgekehrt. Seine Göttlichkeit zeigt sich vor allem in seiner Präexistenz und Schöpfertätigkeit [11]. Von diesem aber legen etwa nicht nur die späteren Briefe Zeugnis ab, sondern bereits der erste Kor bezeugt Präexistenz und Schöpfertätigkeit [11]. Mag nun auch eine Entwickelung der paulinischen Christologie vorliegen [12], wir haben aber nicht den geringsten Anhaltspunkt, daß dem Apostel jemals die Gottheit Christi zweifelhaft gewesen sei.

Wenn Christus am Ende die Herrschaft an den Gott und Vater zurückgibt, so liegt darin kein größeres Zurücktreten gegenüber dem Vater als es in dem Sohnsein eingeschlossen ist. Bei allem Festhalten an der Gottheit Christi erscheint doch Christus in gewisser Weise Gott untergrordnet. Christus ist eben der Sohn und Gott der Vater. Paulus bildet die Steigerung: „Alles ist euer, ihr aber seid Christi, Christus aber ist Gottes“ (1 Kor 3, 22). „Jedes Mannes Haupt ist Christus, Haupt des Weibes aber ist der Mann,

---

erinnern uns, daß Christus bei diesem Ende der Dinge, nach völliger Unterwerfung der Herrschaften und Gewalten (seinem) Gott und Vater die Herrschaft zurückgeben und sich selber ihm unterwerfen soll. — Er tritt in die Reihe der Geschöpfe zurück, — auch er eins der Wesen, in denen Gott allein alles ist.“ Bousset, Der 1 Kor 157, meint: „Also am Schluß wird Christus das Regiment zurückgeben. Sein Regiment ist nicht ewig, das eigentliche Dogma von der Gottheit Christi in allen seinen Folgerungen kennt Paulus noch nicht.“ Beyschlag, Neut. Theol. 273, meint, Christus sei nur der Feldherr Gottes, der nach seinem Siege seine Vollmachten wieder zurückgäbe, um des Vaters erster Untertan zu sein. Gegen diese Anschauungen vgl. Atzberger, Eschatologie 382; Schlatter, Theol. d. NT 327; Zezschwitz, Ist Paulus ein Zeuge für ein Zwischenreich 220 f.

[6] Vgl. zum Folgenden Bartmann, Paulus 16—42; Feine, Theol. [4] 176 ff.; Joh. Weiß, Urchristentum 341 ff.

[7] Vgl. z. B. Phil 2, 5 ff.; Gal 4, 4.

[8] 1 Kor 8, 5 f.; Kol 1, 15 f.

[9] 1 Kor 10, bes. Vers 4 u. 9.

[10] Röm 5, 15; 1 Kor 15, 21; Gal 4, 4 (γενόμενον ἐκ γυναικός).

[11] 1 Kor 10 berichtet von der Tätigkeit Christi in der Wüste, 1 Kor 8, 5 f. von seiner Schöpfertätigkeit. In dem gleichfalls frühen Gal zeugt 4, 4 klar für Christi Präexistenz: ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ. Das Wort ἐξαπέστειλεν setzt zwingend voraus, daß Christus schon vor der Menschwerdung bei Gott war.

[12] Eine solche scheint immerhin in der Weise vorzuliegen, daß in den späteren Briefen sich eine zunehmende Tendenz zur direkten Christusspekulation zeigt.

Haupt Christi aber ist Gott“ (1 Kor 11,3). Christus ist gleichsam das Organ und Werkzeug Gottes. Er ist der Mittler κατ' ἐξοχήν. Er ist der Mittler bei der Weltschöpfung (1 Kor 8,6; Kol 1,16), er ist der Mittler bei der Erlösung (Röm 3,25; 8,3; 2 Kor 5,18f.; Kol 1,20). Er hat prinzipiell die Welt mit Gott versöhnt (2 Kor 5,18f.; Kol 1,20) und vermittelt nun im einzelnen den Menschen Gottes Liebe und Huld (Röm 8,39; Eph 2,7), Gottes Gnade (1 Kor 1,4; Eph 1,8) und Gottes Segen (Eph 1,3). Überhaupt übt Gott durch Christus seine Heilswirkungen aus (1 Thess 4,14; 1 Kor 15,57; 2 Kor 1,20; Röm 5,1; Eph 1,5). In dieser Periode der Mittlertätigkeit Christi steht seine Person ganz im Vordergrund gegenüber der des Vaters. Dereinst aber wird diese Mittlertätigkeit ihren Abschluß gefunden haben, dann, wenn er alle Feinde unter seine Füße gelegt hat, wenn jener Augenblick eingetreten ist, daß unter Christus als dem einen Haupte alles, was im Himmel, auf der Erde und unter der Erde sich befindet, vereinigt ist. Dann ist Gottes Ratschluß erfüllt, daß Christus als dem Haupt der Schöpfung alles unterworfen sein soll. Nun ist alles wieder in Gott wohlgefällige Harmonie gebracht. Nun bedarf die Welt keines Mittlers mehr zwischen sich und dem Vater-Gott. Christi Mittleraufgabe ist restlos erfüllt, nun kann er die ausgesöhnte Welt, sein Reich, direkt dem Vater übergeben. Nun kann er als Mittler zurücktreten und wieder den Platz einnehmen, den er dereinst inne hatte, als noch vor dem Sündenfall alles in Harmonie mit Gott stand. So findet denn die Weltentwickelung jenen einzigartigen harmonischen Abschluß, daß „Gott alles in allem“ ist.

Stellenverzeichnis.

(Stellen, die nur zum Belegen einer Ansicht oder zum Vergleich herangezogen wurden, sind hier in der Regel nicht verzeichnet.)

Mt

5, 11 8
22, 30 163
24, 19 89
24, 27 8
24, 43 ff. 8
25, 6 129
27, 52 f. . . 241. 265

Mk

12, 45 5
14, 27 6

Lk

1, 69 ff. 4
3, 9 3
3, 17 3
12, 39 ff. 8
16, 22 ff. 275
23, 43 276

Jo

21, 23 9

Apg

2, 17 ff. 7
9, 2 8
9, 3—8 179
22, 6. 9. 11 179
26, 19 179
28, 5 129

Rm

1, 4 154
1, 8 122
1, 32 212
2, 2. 3. 204
2, 2—12 198
2, 9 . 138. 210. 229 f.
2, 14 237
2, 15 f. 218
2, 16 . . 204. 205. 212
3, 6 204
4, 10 236
4, 25 . . . 154. 191
5, 12 137
5, 12—21 249
6, 3 ff. . . 61. 151. 192
6, 4 187
7, 22 141
8, 6 136
8, 7 136
8, 9 . . . . . . 178 ff.
8, 10 61
8, 11 189. 192. 196. 197
8, 16 f. 136
8, 17 . . . 178. 179
8, 18 215
8, 18 ff. 190
8, 18—23 264
8, 19 ff. . 76. 86. 137
8, 19—22 . . . 311 ff.
8, 20 167
8, 21 137
8, 22 86
8, 23 193
8, 29 f. . . . . 178 ff.
8, 30 . . . . . 235 f.
8, 33 f. . . 205. 218
8, 38 281
10, 4 31
10, 9 f. 214
10, 18 122
11, 3 118
11, 4 118
11, 15 . . . . . 113 f.
11, 17 ff. 118
11, 25 ff. . . . . 108 ff.
13, 11 f. . . . . 76 ff.
14, 7 281
14, 10 204
14, 12 . . . . . . 217 f.
15, 19 122
15, 23 123
16, 20 79

1 Kor

1, 7 . . . . . . 9. 55
1, 8 55
1, 18 213
1, 21 213
2, 6—8 . . . . 241 f.
2, 9 . . . . . . 222 f.
2, 16 . . . 140. 218
3, 10—15 . . . 219 ff.
3, 13—17 302
4, 3 205
4, 5 . 55. 124. 205. 206
5, 3 139
5, 5 302
5, 13 210
6, 1—3 . . . . 208 ff.
6, 2 f. 198
6, 9—10 212
6, 13 . . . 135. 178
6, 13 f. 181
6, 14 . . 62. 191. 194
7, 25 f. . . . . 87 ff.
7, 28 89
7, 29 55
7, 31 . . . . 34. 56
7, 32—34 90
9, 1 188
10, 1—5 216
10, 11 . . . . 33. 56
10, 16 f. 215
10, 18 215
11, 23 ff. 215
11, 26 . . . . 57. 124
11, 29 60
11, 30 . 59. 291 f. 302
11, 30 f. 88
11, 32 198
13, 12 . . . . . 225 f.
15, 1—11 . . . . 185 f.
15, 3 187
15, 5—8 179
15, 5 6

15, 6 61
15, 12 . . . . 146 ff. 9
15, 13—19 . . . 152 ff.
15, 16 . . . . . 131 f.
15, 18 . . . . . 284 f.
15, 19 11
15, 20 32
15, 20—22 . . . 155 f.
15, 20—24 . . . 249 f.
15, 20—27 . . . 253 ff.
15, 22 . . 31. 192. 249
15, 24 f. . . 244. 245 f.
15, 24—28 . . . 314 ff.
15, 25 244
15, 26 156
15, 28 . . . . . 250 f.
15, 29 . . . . . 156 ff.
15, 30—32 . . . 161 f.
15, 32 . . 11. 131. 144
15, 34 . . . 151. 183
15, 35 9
15, 35—50 . . . 163 ff.
15, 38 . . . 188 f 194
15, 39 136
15, 44—49 . . . 170 ff.
15, 45 137
15, 50 . . . 190 f. 200
15, 51—55 . . . 57 ff.
15, 51—53 200
15, 52 125
16, 22 62

2 Kor

1, 8 75
1, 9 191
1, 13 f. 63
1, 20 31
1, 22 193
2, 14—16 214
3, 12 f. 9
3, 12—16 123
3, 17 . . . . . 196 f.
3, 18 . . . 179. 194 f.
4, 3—4 213
4, 4 179
4, 6 179
4, 10 192
4, 10—11 65
4, 14 . . . . 65. 191
4, 16 141
4, 17—18 65
5, 1 182
5, 1 ff . . 9. 179. 194

5, 1—10 . . 63 ff. 145
5, 5 . . . . 192. 194
5, 6—9 . . . . . 280 f.
5, 10 . . . 198. 211 f.
6, 15 . . . . 97. 108
10, 18 206
11, 23 ff. 75
12, 15 138
13, 4 191
13, 22 194

Gal

1, 1 191
1, 8 148
2, 20 215
2, 21 192
3, 27 215
4, 9 . . . . . . 242 f.
5, 20 212
6, 7—10 213
6, 8 193
6, 17 215

Eph

1, 10 246
1, 14 194
1, 18 . . . . 193. 224 f.
2, 6 128
3, 11 33
3, 16 141
4, 8 ff. . . . . . 238 ff.
4, 30 193
5, 5 212
6, 6 138
6, 8 206
6, 12 . . . . 128. 244 f.

Phil

1, 12 ff. 79
1, 19—24 . . . . 278 ff.
1, 20 80
1, 20—25 . . . . 79 f.
1, 27 138
2, 10 251
2, 17 80
3, 11 . 177. 198. 262 ff.
3, 20 . . . . 189. 191
3, 21 178
4, 3 218
4, 5 . . . . 80 f.

Kol

1, 6 122
1, 12 225

1, 18—21 . . . . 246 f.
1, 23 122
1, 27 . . . . 192. 215
2, 5 139
2, 8 . . . . 242 f.
2, 14—15 247
2, 20 . . . . . . 242 f.
3, 23 . . . . 138. 213
3, 24 206

1 Thess

1, 3 35
1, 9 10
1, 9 f. 9. 36
1, 10 . . . . 128, 204
2, 14—16 . . . . 114 ff.
3, 3 f. 86
3, 12 f. 36
3, 13 124
4, 3 ff. 205
4, 13 286
4, 13—18 . 36 ff. 216 f.
4, 13 ff. . . . . 9. 180 f.
4, 14 191
4, 16 . 124. 125. 184. 284
4, 17 . . . . . . 127 f.
5, 1 . . . . 48 f. 121
5, 2 85
5, 3 . . . . . 49. 86
5, 4 49
5, 9—10 . 49 f. 282 ff.
5, 10 . . . . . . 289 f.
5, 23 181
5, 29 180

2 Thess

1, 3 204
1, 4 f. 86
1, 5—12 262
1, 5 205
1, 7 124
1, 8 . . 205. 218. 218 f.
1, 10 124
2, 1 ff. . . . 9. 10. 51 ff.
2, 3 . . . . 90 ff.
2, 3—13 . 94 ff. 210. 212
2, 5 91
2, 7 . . . . 54. 92. 93
2, 8 92
2, 14 179
2, 19 204
3, 13 204

1 Tim

2, 4 249
2, 6 81
4, 1 82
4, 10 249
6, 14 81

2 Tim

2, 12 264
2, 18 . . . . . 46. 199
3, 1—6 82
3, 1—10 94
4, 1 . . . . . 207. 211
4, 6 82
4, 7—8 83
4, 8 207
4, 14 207
4, 18 83

Tit

1, 3 81
2, 12 83

Jak

5, 8 f. 8

1 Petr

4, 7 8

2 Petr

3, 3 f. 8
3, 8 f. 8
3, 9 9

1 Jo

2, 18—22 8

Ofb

6, 9 ff. 182
20, 4—6 252
22, 20 8